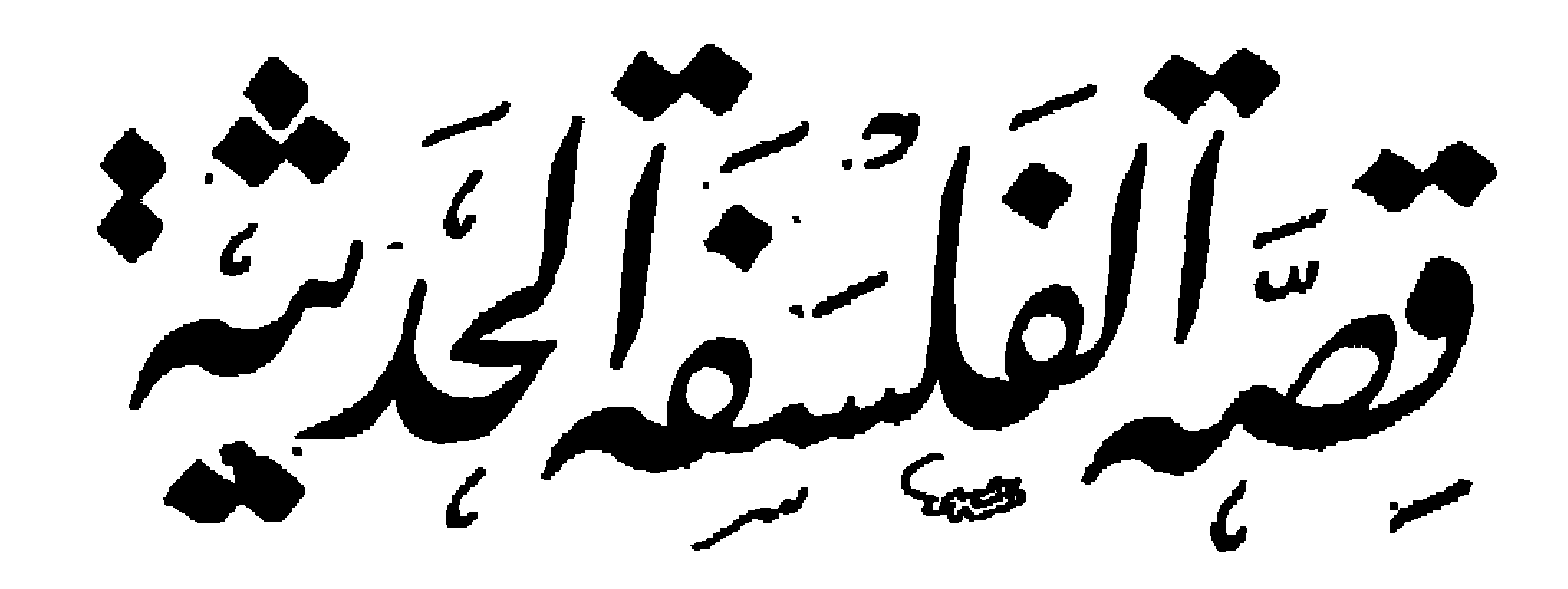


اهداءات ١٩٩٩
مكتبة
أ.د عبد الحميد بدوي
القاضي بمحكمة العدل الدولية

لجنة التأليف والترجمة والنشر

السلسلة الفلسفية



تصنيف

زكى نجيب محمود

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٣٥٥ — ١٩٣٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ، والصلاة والسلام على رسول الله

وبعد فهذه هي قصة الفلسفة الحديثة ، وهي الحلقة الثانية لما نشرناه منذ عامين من قصة الفلسفة اليونانية

وقد قصدنا بهما أن نضع أمام القارئ المبتدئ صورة شاملة واضحة للفلسفة في جميع عصورها ، من مبدإ نشأتها إلى يومنا هذا ، نتجنب فيها المصطلحات الدقيقة ما أمكن ، ونبسط مسائلها ما أمكن ، ونقف فيها الوقفة الطويلة ما دعت الحاجة إليها ، والوقفة القصيرة عندما يحسن الاكتفاء بها

وجعلنا مسائل الفلسفة فيها تدور حول رجالها ، لأن ذلك أشوق إلى القارئ ، وأقرب إلى أسلوب القصة

ورجعنا في الكتابين إلى أهم المصادر الأوروبية ، واستفدنا مما حاولته من إجادة العرض وحسن السبك ، وكان خير ما أعاننا في كتابنا هذا « قصة الفلسفة » للأستاذ «ديورانت» ، فقد وفق كل التوفيق في عرض مسائل الفلسفة وتحليل رجالها في أسلوب رشيق ، وبيان واضح ، فنهجنا نهجه وأتممنا به ، واقتبسنا منه

وقصدنا إلى تزويد القارئ بأهم قضايا الفلسفة وإطلاعه على وجهات الفلاسفة في التفكير ، وتشويقه إلى الاستزادة منها والتعمق فيها

كما قصدنا خدمة الأدب بأن نقدم للأديب الناشئ أهم ما يعرض له الفكر حتى يعمق تفكيره ، و يغزر أدبه ، و يكون نثره وشعره أدباً موضوعيا لا أدباً شكليا

ورجونا أن يكون هذا هو الحجر الأول فى بناء الفلسفة ، فيعقبه دراسات واسعة عميقة ، يكون من ورائها تكوين فلاسفة شرقيين ، أنضجتهم دراساتهم الواسعة و بيئتهم الخاصة ، متأثرين بما اشتهر به الشرق قديماً من ميل إلى الإلهام ، ونزعة إلى الروحانيات ، فيلطفون ما ساد أوروبا من فلسفة مادية ، و يعدّلون مزاجها ، و يقومون أودها

ولعله لا يمضى زمن طويل على العالم العربى فى نهضته الحديثة حتى تكون له فلاسفة ينظرون إلى العالم نظرة شاملة مؤسسة على العلم ، ويدعون إلى فلسفة خاصة بهم ، ويضطرون مؤرخى الفلسفة من شرقيين وغربيين إلى أن يؤرخوهم و يضعوهم فى مصاف « برجسون » و « رسل » و « وليم جيمس » وأمثالهم ، ويختمون الزمن الذى يكتفون فيه بدراسة الفلاسفة من غير أن يكون لهم هم فلاسفة . حقق الله آمالنا ووفقنا للخير ، وكلل أعمالنا بالنجاح

١٣ ديسمبر سنة ١٩٣٦ أحمد أمين

فهرس الموضوعات

فلسفة العصور الوسطى

تمهيد

لبثت الفلسفة فى مرحلتها الأولى اليونانية نحواً من ألف سنة ، تبدأ بطاليس سنة ٦٤٠ ق . م وتنتهى بنهاية القرن الخامس بعد ميلاد المسيح ، وفى نهاية هذه المرحلة كان صوت المسيحية قد دوى فى أرجاء أوروبا . فبدأ الفكر الإنسانى — وقد اصطبغ بذلك الدين المسيحى الجديد — شوطاً جديداً . امتد نحواً من ألف سنة أخرى ، كانت مهمة الفلسفة خلالها أن تؤيد بالدليل العقلى ما سلمت به النفوس بالإيمان تسليماً لا يقبل ريبة ولا شكا وهكذا أصبحت الفلسفة تابعة للعقيدة ، وأصبح العقل عوناً لها

ومما جعل للكنيسة فى تلك العصور هذه المنزلة الممتازة أنها كانت القوة الوحيدة التى استطاعت أن تثبت لغزوات أمم الشمال المتبربرة التى قوضت الدولة الرومانية ، فقد كانت هذه الدولة عاجزة من الوجهة السياسية ، لا تقوى على حماية نفسها من برابرة الشمال ، وكانت الحضارة العلمية على وشك الانهيار على أيدى أولئك الغزاة ، خصوصاً إذا علمنا أن تلك الحضارة كانت

فى نفسها منحلة القوى مقوضة الدعائم ؛ وكانت الحياة الفكرية بأسرها توشك أن تندك على أيدى هؤلاء الفاتحين السذج الجفاة ، لو لم تكن هنالك تلك القوة الروحية التى اضطرت هؤلاء الغزاة إلى التسليم بها والدخول فى دينها ، والتى عرفت كيف تنقذ هيكل المدنية وتصونه خلال هاتيك القرون ، تلك كانت قوة الكنيسة المسيحية التى قامت بما لم تستطع أن تقوم به الدولة

فمن جانب الدين وحده وعلى يد الكنيسة وحدها اتصل العالم الجديد بعلم القدماء ، والنتيجة الطبيعية لهذا ألا تعرض الكنيسة على الناس من الفلسفة القديمة إلا ما كان متفقاً مع تعاليم النصرانية ، أما ما عدا هذا — وخصوصاً مايعارض النصرانية — فقد كان ينبذ نبذاً ، وبذلك ظلت الفلسفة الغربية خادمة للدين جملة قرون ، وكان غرضها الأول تأييد العقائد الدينية وتحديدها وتنظيمها ، وإظهار أن تلك العقائد التى نزلت من السماء تتفق أيضاً مع العقل

ومما يحسن ذكره أن العصور الوسطى حين تلفتت إلى الوراء لتأخذ من القدماء ما أخذته من علم وفلسفة ، قد سارت فى نفس الطريق التى سلكها الأقدمون ، ولكن فى اتجاه عكسى ، أى أنها بدأت السير من آخر الطريق إلى أوله ، فقد

بدأ اليونان بحوثهم العلمية مدفوعين بلذة البحث مولعين بجمال المعرفة فى ذاتها ، فلما قطعوا فى الدراسة العلمية شوطاً بعيداً أخذ العلم يتحول إلى خدمة الحياة العملية ، وأصبح البحث الفلسفى وسيلة تستخدم للوصول إلى غاية وراءه ، هى معرفة قواعد الأخلاق والبرهنة على تعاليم الدين . أما العصور الوسطى فقد بدأت السير من هذه المرحلة الأخيرة ، أعنى أنها بدأت بالبحث عن المعرفة لا لذاتها بل لخدمة العقائد الدينية ، ولكن بمضى الزمان تولدت فى النفوس لذة المعرفة لِذَاتها ، وأخذت تلك اللذة العلمية تتسع وتتمكن حتى انتهى العلم آخر الأمر إلى الاستقلال بنفسه وإلى معارضة العقيدة الدينية نفسها أحياناً ، وقد كان أول الأمر وسيلة من وسائلها

وتقع فلسفة العصور الوسطى فى عهدين : أولهما يسمى « عصر آباء الكنيسة » ، وليس للفلسفة فيه من الشأن إلا قليل ، والثانى يسمى « العصر المدرسىّ » ، لأن التعليم كان يقوم به جماعة من الرهبان فى « مدارس الكنائس » وقد أنشأ شارلمان كثيراً من هذه المدارس فى جميع أنحاء فرنسا ، وكان مدرسوها من رجال الكنيسة الذين حاولوا أن يلبسوا أغراض الكنيسة لباساً فلسفيًّا . ويمتد هذا العصر المدرسى إلى قيام النهضة الأوروبية فى القرن الخامس عشر

عصر آباء الكنيسة

Patristic Period

حسبنا من هذا العصر أن نتحدث عن عَلَم من أعلام الكنيسة يمثل العصر ويبين اتجاهه ، هو « أُورِلْيُوسْ أُوغُسْطِينْ » Aurelius Augustinus ولد في تَجَسْتي Tagaste ، في شمالي إفريقيا سنة ٣٥٣ م ، وكان أبوه وثنيًا وأمه مسيحية تلتهب حماسة دينية ، فشب الابن في صدر حياته على وثنية أبيه ، ولكن الأم التقية الورعة لم تزل توعز إلى ابنها بالمسيحية بما ترتل من صلاة كل يوم حتى فتح أوغسطين قلبه للدين الجديد وهو في سن الرابعة والثلاثين ، ثم أنفق ما بقي من حياته في نشر المسيحية والدفاع عنها لا يفتر ولا يَنِي حتى وافته منيته سنة ٤٣٠ ، ولعل أقوم ما جادت به قريحته في هذا السبيل كتابه الخالد المسمى de Civitate Die دافع فيه عن الكنيسة دفاعاً قويًا بارعاً ، جعله ينزل من قلوب العالم المسيحي طوال القرون الوسطى منزلة الإمام الذي تقام به الحجة الصادعة ، فحسب المجادل أن يشير إلى قول قاله أوغسطين حتى تنحسم كل أسباب الخصومة والنزاع ، وها نحن أولاء نعرض فلسفته عرضاً موجزاً

نظرية المعرفة :

أيقن أوغسطين بوجود الله والروح والإدراك العقلى ، لم يخالجه فى ذلك شك ، فلئن جاز للإنسان أن يرتاب فيما تأتى به الحواس من ألوان المعرفة ، فليس يجوز له أن يشك فى إدراك العقل لأنه حق ويقين ليس إلى الشك فيه من سبيل ، والشك مهما اتسعت دائرته لا يتناول شعور الإنسان بإحساسه الباطنى ، ويشير أوغسطين إلى أن الإحساس بالشىء الخارجى والشك فيه يتضمن — حتماً — اليقين بوجود الذات ، لأنى إذا كنت شاكاً فإنى بهذا الشك أعلم أننى موجود . ومعنى ذلك أن الشك نفسه يتضمن إثبات وجود الكائن الشاعر وجوداً لا يتطرق إليه الخطأ ، لأنى إذا كنت شاكاً فى كل شىء فلن أخطىء فى وجودى إذ لابد لكى أخطىء أن أكون موجوداً

وشعور الإنسان بوجود نفسه دليل على وجود الله ، إذ كيف يتسنى لنا أن نشك فى الأحاسيس التى ترد إلينا من العالم الخارجى إذا لم يكن لدينا إلى جانبها مقاييس للحقائق تختبر بها هذه المدركات الحسية ، فإن من يشك يجب أن يكون عالماً بحقيقة ، لأنه لا يشك إلا من أجل هذه الحقيقة وعلى أساسها . وبديهى أن هذه الحقيقة لم تجئه من العالم الخارجى بل من مصدر آخر هو الله . ثم يستمر

أوغسطين فيقول : إن للإنسان فوق الحواس عقلاً يمكن به أن يدرك الحقائق المجردة ، كقوانين المنطق ، وقواعد الخير والجمال — وهذه الحقائق لا تتغير بتغير الأفراد ، بل هي واحدة لدى كل من يفكر . والإنسان لا يستمد علمه كله من الأشياء الخارجية وحدها ، إنما يستقيها كذلك من معينها الدافق الفياض — من الله — وأول واجبات هذا العقل أن يلتمس الحقيقة لا لذاتها ، بل لأنها وسيلة لازمة لسعادته ، وسبيله إلى الحقيقة هو التأمل وطهارة القلب وممارسة الفضيلة ، وكلما ازداد القلب من هذه الطهارة التي تمكّن العقل من إدراك الحقيقة الإلهية إدراكاً واضحاً ازدادت فى الإنسان قوته العقليـة السامية التي ترتفع بالعقل عن مستوى المعرفة الحسية إلى حيث ينفذ إلى قوانين الكون ، وإلى الجميل والخير . وإذن فالعقل أداة صالحة لتحصيل المعرفة الحقة ، ومعينها النهائى هو الله الذى يفيض على الأشياء كُنْهَهَا وجوهرها بواسطة كلمته : Logos أو The Word of God التي هى حلقة الاتصال بين الله والعالم ، فأنت تستطيع أن تعلم حقائق الأشياء كلها إذا عرفت الله ، ولكن أوغسطين يؤكد أن ليس فى مقدور البشر أن يعرف الله معرفة تامة مادام فى هذه الحياة الدنيا ، وإن كان ذلك مستطاعاً بعض الشيء عن طريق الدين والعبادة ، لأن الله الذى ستتصل به فى عبادتك فترتسم فى نفسك صورة منه

هو نفسه الله مَعين المعرفة و ينبوعها ، وهنا يقرر أوغسطين أن الإلهام مصدر قوى للمعرفة الصحيحة ، وهو يشترط لمن يريد أن يتناول بعقله مسألة ما أن يبدأ بالعقيدة أولاً : « لا بد لكى تعقل أن تعتقد »

كيف خلق الله الكون :

اتجهت إرادة الله منذ الأزل إلى خلق العالم ، فأخرجه من العدم إخراجاً ، وأنشأه إنشاء بعد أن لم يكن شيئاً . فلم يكن إلى جانب الله شىء من مادة يصوغ منها الكون الذى يريد ، ولكنه خلقه خلقاً دون أن ينبثق منه ، وقد بدأ الخلق المادى حين بدأ الزمان ، أما الله نفسه فليس له زمان ولا مكان ، وقد تم خلق العالم على دهور متتابعة ، وليست ستة الأيام التى قال موسى « إن الخلق قد تم فيها » إلا درجات متعاقبة من الكمال تتابعت على الكون فى مسيره

ولله قوة مطلقة تسيطر على الوجود بأسره فلا يحدها شىء ، وهو فعال لما يريد لا يخرج شىء عن إرادته ، و إذن فهو العلة لكل ما يقع فى أنحاء الكون من أحداث . ولكن فيما يقع شر ورذيلة ، أفيكون الله يوماً مصدراً للرذيلة والشر ؟ كلا ، بل إن ما ترى من الشر إن هو فى حقيقة الأمر إلا امتناع للخير ، أى أنه ليس شيئاً إيجابيًا فى ذاته له حقيقة واقعة ، بل هو نقص فى

كمال الشيء وبُعدٌ عن مرتبـة الخير الإلهي ، ويريد له الله أن يدأب في سيره صُعُداً حتى يبلغ الكمال ، فلكل شيء عنـد الله حكمة وغرض ، وليس في الوجود شيء يكون في حساب الله تافهاً أو حقيراً

تحليل الروح :

لم يذهب أوغسطين إلى ما ذهب إليه بعض الأقدمين من أن البدن سجن قد زجت الروح في غياهبـه وغُلت بأغلاله ، كذلك لم يرَ ما ارتآه بعض الفلاسفة من أن الروح قد انبثقت من الله انبثاقاً ، إنما يقرر أنها قد بدأت في الزمان — أي أنهـا ليست أزلية — ولـكنها مع ذلك خالدة إلى الأبد ، وهي ليست مركبة وليست مادة ، وليس لهـا امتداد في المكان ، ويختلف جوهرها عن جوهر البدن ، ولو أنهما يعيشان في ود وانسجام . وإنما جاء خلود الروح واستعصاؤها على الفناء من أنها تحمل في طياتها حقيقة خالدة ، أليس الروح والعقـل شيئاً واحداً ؟ ثم أليست مبادئ العقل خالدة ثابتة ؟ ففيم القول إذن بفناء الروح ؟ إنه لمن الخطأ أن يقال إنها تحتوي الحياة لأنها هي الحياة نفسها ، وتنقسم ملكات الروح قسمين : مرتبة سفلى تشمل الإدراكات

الحسية والشهوة والتخيل وذاكرة الحس ، ومرتبة عليا فيها الذكاء والإرادة والذاكرة العقلية . والإرادة هى التى تحرك العقل نحو العمل وتدفع العقيدة إلى الرضى بما يعمل

الأخلاق :

ليس من سبيل إلى الخير الأسمى إلا الاتحاد بالله بواسطة التأمل ، ويستحيل أن يتم هذا الاتحاد فى الحياة الدنيا ، فهو مدخر للحياة الآخرة ، وواجب الإنسان فى حياته أن يسير وفق القانون الإلهى تمهيداً لتلك السعادة الكبرى ، وحسب الإنسان تلك السعادة الموعودة حافزاً يحمله على الخير والفضيلة ، وإن أقوى ما يدفع الإنسان إلى الفضيلة والخير هو الحب : حب الله وحب الإنسان ، فمن حب الإنسان للانسان ينشأ فى قلبه الإحسان ، والإحسان أساس الحكمة والشجاعة والعدل . أما حب الله فهو الينبوع الدافق الذى يستقى منه الإنسان حبه لنفسه وحبه للناس على السواء . ويذهب أوغسطين إلى أن هناك طائفتين من الناس : أهل « مدينة الله » وهم قوم أراد لهم الله أن يعيشوا فى نعيم خالد مقيم ، وأهل « الدنيا » وأولئك هم أصحاب الرذيلة والشر الذين كتب عليهم ربهم البؤس والشقاء

العصر المدرسي

Scholastic Period

كانت أوروبا خلال القرون الوسطى تتوزعها دويلات صغيرة تتولاها حكومات واهنة ضعيفة لا تنفك شاكية السلاح يقاتل بعضها بعضاً لما أكل نفوسهم من حقد ، وما ران على قلوبهم من فساد ، وكانت تلك الدويلات كلها خاضعة للحكومة الرومانية التي تبسط عليها سلطانها ما وسعها ذلك ؛ إذ القوة الفعلية لم تكن حينئذ سياسية تصدر عن الدولة بل كانت دينية تملك زمامها الكنيسة ، فلها الكلمة العليا إذا حزب الأمر ، ولها القول الفصل إن قامت بين الناس خصومة أو نزاع . وأسرفت الكنيسة في نفوذها إسرافاً أفسد الحياة وأصاب الفكر بالعقم والجمود ، وتحكمت في العقول حتى سحقت كل ضرب من ضروب الحياة والنشاط . فلم تكن أوروبا في القرن العاشر إلا ظلاماً دامساً تغلغلت فيه الجهالة ونفثت في الرءوس ما شاءت من خرافات . فلما أن جاء القرن الحادي عشر أخذت تتقشع تلك السحابة المعتمة بعض الشيء بما ظهر من كنوز العلم التي كانت لا تزال دفينة في مكامنها في اليونان ،

فأزيل عنها ما غشيها من غبار حينما أعادت الحروب الصليبية ما كان وَهَن بين الإمبراطورية الغربية والإمبراطورية الشرقية من صلات ، فبدد بريقها شيئاً من ظلام القرن العاشر . وكأنما شاء الله أن تتناصر العوامل وتتضافر الأسباب فى وقت واحد لكى تزحزح عن صدر أوروبا ذلك الكابوس الجاثم ، فأرسل عليها الغرب — حيث الدولة العربية تزهو فى أسبانيا وتزدهر — قبساً من علم فاضت به مجامعهم وجاشت به صدورهم ، فانبعث إلى قلب أوروبا وشحذ منها الفكر الفلسفى وأنهضه ، حتى دبت فيه قوة وحياة ، فكان من مظهره هذا الذى ندعوه « الفلسفة المدرسية » ، على أنها لم تكن مدرسة فلسفية متماسكة ، كمدرسة أفلاطون مثلاً ، إنما هى جهود فلسفية مبعثرة بذلها « المدرسيون » وهم رجال الدين الذين أخذوا بزمام الفلسفة فأناخوها فى حظيرة الكنيسة وحدها لكى يستخدموها فى شئون الدين ، لعلهم يجدون فيها لعقيدتهم سنداً من المنطق ودعامة من العقل

قال « هِجِل » فى كتابه المسمى « محاضرات فى تاريخ الفلسفة » : « إن الفلسفة المدرسية لم تكن مذهباً محدوداً كمذهب الأفلاطونيين أو الشكاك ، بل كانت مجرد اسم مبهم يطلق على كل مباحث المسيحيين الفلسفية فى أكثر من خمسمائة عام » .

« فليست الفلسفة فى العصر المدرسى إلا لاهوتاً ولا اللاهوت إلا فلسفة ، والفيلسوف المدرسى هو من يبحث فى اللاهوت بحثاً علميا منظما »

وقد كانت أولى مسائل البحث ، أو إن شئت فقل كان موضوع البحث الذى قام حوله الجدل العنيف ، ونشبت فيه الخصومة القوية بين رجال الفلسفة المدرسية هو موضوع الكلِّيات Universal ، إذ لم تكد تترجم للناس هذه العبارة التى ذكرها فورفوريوس Porphyry فى مقدمة « إيساغوجى » وهى : « موضوع البحث هو : هل الأجناس والأنواع حقائق واقعة أم هى مجرد تصورات ذهنية ؟ فإن كانت حقائق فهل لها وجود خارجى مستقل عن الأشياء الحسِّية ، أم هى كائنة فى الأشياء الحسية نفسها » . نقول إنه لم تكد تترجم هذه العبارة حتى انقسم فى أمرها القوم فريقين متناظرين ، يذهب أحدهما إلى أن الأسماء الكلية التى نطلقها على الأجناس والأنواع كاسم إنسان واسم حيوان مثلا إن هى إلا مجرد ألفاظ وأسماء لا تمثل من الحقيقة شيئاً ، فليس لها مدلول واقعى لا فى الذهن ولا فى الخارج ، ويرى هذا الفريق أن كل ما فى الوجود جزئيات فقط ، فهنالك مثلا من الناس زيد وعمرو ، ولكن ليس هناك

فى العالم الخارجى « إنسان » كلى ، وثمت فى الواقع حصان جزئى وسمكة جزئية ، ولكن ليس فى الوجود حقيقة تقابل كلمة « حيوان » وهكذا قل فى سائر الأسماء الكلية التى تطلق على الأجناس والأنواع ، ويسمى هذا بالمذهب الاسمىّ Nominalism ، وأما الفريق الآخر فيرى أن الأسماء الكلية لها وجود حقيقى فعلى فى الخارج ، فهنالك فى الوجود الحقيقى « إنسان » وهو غير زيد وعمرو وغيرهما من الجزئيات التى تقع تحت الحس . ويعرف هذا بالمذهب الواقعى Realism

وكان طبيعيا أن ينشأ بين النقيضين مذهب ثالث يقف منهما موقفاً وسطاً ، فقام المذهب التصورى Conceptualism وعلى رأسه « أبيلارْدْ » Abelard يقرر أن الكلى وإن كان ليس له ما يقابله فى العالم الخارجى كما ذهب الواقعيون إلا أن له حقيقة فى الذهن ، إذ لو كان الأمر كما رأى الاسميون من أن الاسم الكلى مجرد لفظة لا حقيقة لها فى الخارج ولا صورة لها فى الذهن لكان الكلام الذى يتفاهم به الناس — ومعظمه أسماء كلية لجنس أو نوع — لغواً خالياً من المعنى لا يحمل إلى السامع شيئاً

ولعلك تلاحظ أن هاتين الشعبتين قد استمدتا أصل مذهبهما

من أرسطو وأفلاطون ، فمن مذهب أفلاطون فى المُثُل أخذ الواقعيون ما ذهبوا إليه ومن إنكار أرسطو للمثل استقى الاسميون تعاليمهم ، وكانت الكنيسة أميل إلى المذهب الواقعى وطبقته على بعض تعاليمها كالتثليث

ولقد تنازع هذان المذهبان وتصارعا وكانت الحرب بينهما سجالا فانتصرت الواقعية المتأثرة بأفلاطون فى الصدر الأول من العصر المدرسى ، وانتصرت الاسمية المتأثرة بأرسطو فى العصر الثانى

العصر المدرسى الأفلاطونى

كان للفلسفة الأفلاطونية السيطرة والسيادة فى الشطر الأول من العصور الوسطى ، فهى الينبوع الذى كان يستقى منه المفكرون آراءهم والأساس الذى يقيمون عليه مذاهبهم ، وإن كانت دائرة الفكر إذ ذاك محصورة ضيقة لا تنتج إلا أتفه الثمرات ، ولكن دولتين من الدول الأوربية قد امتازتا بعض الشيء فى ذلك العهد المظلم العقيم ، هما إيطاليا وإنجلترا ، فنبغ فيهما أعلام ذاع صيتهم فى الناس ودوت بذكرهم الجامعات

(١) وأول هؤلاء جُونْ سْكوتَسْ إريجينا John Scotus Erigena الذى ولد فى أيرلندة سنة ٨٠٠ ومات سنة ٨٧٠ ، وقد

بلغ من نباهة ذكره أن دعاه شارل الجسور وعهد إليه أن يتولى مدرسة باريس ، وهاك صورة مختصرة من فلسفته :

فكرة الله :

يعتقد إريجينا أن الله هو بدء الأشياء ونهايتها ، وأنه روح خالصة مجردة لا تحدها حدود ولا تميزها صفات ، وقد اتخذ الله هذا العالم وسيلة يبدو بها ويُعرف . أما ما ترى فى الكون من قوة وضوء وعقل إلى آخر ما يحوى الوجود بين دفتيه من أشياء فقد انبثق من الله انبثاقاً ، ولا بد أن ينتهى المسير بهذه المخلوقات كليا إلى حد تبلغ عنده الغاية المنشودة فتعود إلى الاتحاد بالله من جديد ، وينزع إريجينا فى كتابه « تقسيم الطبيعة » نزعة قوية إلى وحدة الوجود فيقرر فى غير لبس أن الله ومخلوقاته وهذا العالم الذى هو وسيلة ظهوره كل أولئك شىء واحد ، وأن كل محاولة لفصل الله عن مخلوقاته باطلة إلا أن تكون على سبيل المجاز

يعتقد سْكُوتَسْ أن الكلى universal (وهو عبارة عن فكرة الجنس) هو الحقيقة الأساسية الأولى التى أوجدت نفسها بنفسها ، ثم نشأ عنها الجزئيات (الأنواع ثم الأفراد) فالكليات

هى عناصر الوجود الأصلية وهى على ذلك أسبق فى الوجود من الأشياء الجزئية المادية . ويقول هـذا الفيلسوف إنه كلما كان الشىء أكثر شمولاً كان أمعن فى حقيقة وجوده ، ولما كانت فكرة الله أوسع الكليات شمولاً كان هو أسمى الكائنات ، ومنـه نشأت المخلوقات كلها ، وليست المخلوقات على اختلاف ألوانها إلا صوراً يتمثـل فيها الله ، فهى له كالنماذج الجزئية أو الأمثلة بالنسبة إلى الجنس ، فكما أن زيداً وعمراً وخالداً أمثلة لفكرة الإنسان لا أكثر ، كذلك الأشياء كلها التى فى الكون ليست إلا أمثلة لفكرة الله — فكل الأشياء التى فى الكون وسائل اتخذها الله لظهوره ، وهذا الكون هو الله إذا نظرت إليه كوحدة خالقة ، وهو العالم إذا نظرت إليه من ناحية أشياء متعددة مخلوقة

وكَشْف الله عن نفسه إنما يتم على درجات متتابعة : فمن الله ينبثق أولاً العالم العقلى ، وهو الجانب من الكون الذى يُخْلَق وله فى الوقت نفسه مقدرة الخلق . ونعنى به الكليات ، ومنها ينشأ عالم الظواهر الحسية ، وهى أحط أنواع الحقيقة لقلة ما يتحقق فيها من صفات كلية

نظرية المعرفة :

يسلك « سكوتس » فى نظرية المعرفة نفس الطريق التى سلكها فى شرح الخَلْق بانبثاق الأشياء من الله ثم عودتها إليه مرة ثانية ، فيرى أن المعرفة يجب أن تبتدئ من أعلى إلى أسفل ، فتبتدئ بالكليات إلى أن تصل إلى الأشياء الحسية ، ثم تعود فتعلو صاعدة حتى تبلغ أوجها فى معرفة الله ، فإذا ما بلغت الروح تلك المرتبة السامية الرفيعة استطاعت بالتأمل أن تتحد بالله وهى غاية تستعصى على الحواس والعقل جميعاً ، ولا تتاح إلا بالتأمل وحده ، وقد تستطيع الروح باتحادها بالله أن تعرف نفسها معرفة عميقة ، ولكنه يستحيل عليها أن تدرك كنهها إدراكا تامًّا كاملا وهى على قيد الحياة ، ويذهب « سكوتس » إلى أن الفلسفة الحقة والدين الحق شىء واحد لأن العقيدة مرحلة من مراحل الحياة العقلية

(٢) ننتقل الآن إلى عَلَمَ آخر من أعلام ذلك العهد المتأثر بفلسفة أفلاطون وهو أنْسِلْم Anselm ، وُلد فى مدينة « أوستا » Aosta من أعمال لُمْبَارْدِيا سنة ١٠٣٣ ومات سنة ١١٠٩ ، وقد بلغ من نباهة الذكر وبعد الصيت أن أصبح يعرف بين معاصريه باسم أوغسطين الثانى ، وكان فى حياته مثلاً أعلى للرجل الدرمىّ

يتخذه الناس نموذجاً يحتذى . أما فلسفته فقد استهلها بأن زعم أن العقل والعقيدة ليسا نقيضين ، وأنه لابد للعقل أن يستنير بضوء العقيدة ، لأن العقل ضعيف بنفسه ، كثير الزلل ، ومعنى ذلك أن أنسلم يريد أن يستعين بقوة العقيدة على فهم حقائق الكون فهماً عقليًا ، وبذلك وضع قاعدة أخرى بجانب قاعدة كانت قد شاعت بين الناس حتى رسخت فى العقول رسوخاً قويًا ، كان الناس يقولون : « إننى أعتقد لأن الفهم محال » اعترافاً منهم بقصور العقل واستحالة فهمه لحقائق الأشياء : أما أنسلم فقال : « إننى أعتقد لكى أستطيع أن أفهم » ، أى أنه يعتنق العقائد لكى تكون وسيلة تنتهى به إلى الفهم

البرهان على وجود الله :

ثم ينتقل أنسلم للبرهنة على وجود الله برهاناً عقليًا ليزيد الأمر يقيناً ، وهذه خلاصة برهانه : إن الناس مجمعون على تعريف الله بأنه أكبر كائن يمكن أن يتصوره العقل ، فإذا تصور العقل الله تصوره كاملاً ، وهذا الشىء الكامل الموجود فى الذهن يجب أن يكون موجوداً خارج العقل وجوداً فعليًا حقيقيًا ، لأنه لو لم يكن كذلك لما كان أعظم من أى كائن آخر يفكر فيه

العقل ، ولا شك أن هـذا العظيم الذى نتصوره بعقولنا يكون أكمل فى حالة وجوده وجوداً حقيقيا منه فى حالة اقتصاره على أن يكون مجرد فكرة فى الذهن ، فإذا كانت عقولنا تأبى إلا أن تتصوره فى أكمل حال فقد تحتم إذن أن نسلم بوجود الله ، وقد عارضه جونيلو Gaunilo الراهب بقوله إنه بناء على برهان « أنْسلم » يمكن الإنسان أن يقيم الدليل على وجود أى شئ يتصوره العقل كاملاً إذا كان كمال الصورة الذهنية علامة مؤكدة لوجودها فى الخارج ، فإن تصورت مثلاً جزيرة كاملة وجب أن تكون موجودة وجوداً حقيقيا و إلا كانت أقل كمالاً من أية جزيرة أخرى حقيقية . وكان فى وسع أنسلم أن يرد على معارضه بقوله إن فكرة الجزيرة الكاملة ليست ضرورةً فكرية تفرض نفسها على الذهن فرضاً واجباً كما هى الحال فى فكرة الإله الكامل ، ولكنه دار فى رده على جونيلو حول أقواله بعينها يرددها فلا يضيف إليها جديداً مكرِّراً أن وجود فكرة الكائن الكامل فى العقل تقتضى وجوده فى العالم الحقيقى الواقع . . ويردّ بعض النقاد على « أنسلم » بأنه قد برهن فقط على أنه إذا تصور الإنسان الله كاملاً كمالاً مطلقاً لزم أن يكون الله موجوداً حقيقةً ، لأن عدم وجوده نقص فى الكمال ؛ ولكن

« أنسلم » لم يبرهن على أن العقل مضطر إلى تصور هذه الفكرة الكاملة اضطراراً

ثم استطرد أنسلم فتصدى للإجابة على أعوص المسائل وأشدها تعقداً فى النصرانية وهى : لماذا صار الله إنساناً فى شخص المسيح ؟ وجوابه الذى تقدم به هو أن تجسد الله فى الإنسان لم يكن عنه محيص ، لأن خطيئة الإنسان التى اقترفها فى حق الله معتدياً بها على جلاله وعظمته قد بلغت من الفداحة حداً عجز معه الإنسان أن يكفر عنها بنفسه ، فشاءت رحمة الله أن تغفر لهذا الإنسان الخاطئ العاجز ، فتجسد فى إنسان هو المسيح وكفر عن ذنبه ليكون التكفير منه عظيما يتناسب مع فداحة الخطيئة الأولى

(٣) وجاء بعدُ وليم شامپو William Champeaux فأيد المذهب الواقعى ودفع به إلى أقصى حدود الغلو والتطرف ، إذ ارتأى أن الكلى (كشجرة ورجل وذهب) يتمتع بكل ما تحمل كلمة الوجود من معنى ، فهو شىء واقعى له وجود خارجى ، وهذا الكلى موجود بأكمله من غير انقسام ولا تجزئة فى الأفراد . والنتيجة المحتومة لهذا القول هى أن أفراد الإنسان كزيد وعمرو ليست إلا أعراضاً لذلك « الإنسان » الكلى ، وهى إذن

متشابهة وليس ما بينها من أوجه الخلاف إلا فى الصفات الثانوية

(٤) ذلك هو شامپو الذى كان أستاذ باريس فى عصره ، والذى رن صداه فى المدارس الأوروبية جميعاً ، ولـكن شاءت الأيام أن يندحر ويخبو ضوءه على يد تلميذ من تلاميذه ، وأعنى به بطرس أَبِيلَارْدْ Peter Abelard ، ولد قريباً من مدينة « نَانْتْ » سنة ١٠٧٩ ، فلما شب أخذ ينتقل من مدرسة إلى مدرسة مدفوعاً بما جبل عليه من شغف ملحّ بالتحصيل وطلب العلم ، ثم لم يلبث أن قصد باريس ، ليظفر بالتلمذ على أستاذها الأشهر وليم شامپو ، فما كاد ينخرط فى سلك مدرسته حتى نهض يقاوم أستاذه مقاومة حادة عنيفة انتهت بزوال شامپو وتربُّع تلميذه فى منصب الأستاذية الذى كان يشغله ، وما زال أبيلارد يعلو حتى أصبح أستاذ أوروبا غير مدافَع

وقف أبيلارد موقفاً وسطاً بين المذهب الواقعى والمذهب الاسمى ، وقرر أن الكلى ليس له وجود منفصل عن الجزئيات ، بل هو حالّ فيه لا باعتباره جوهراً واحداً ممثلا فى الأفراد ، ولـكن باعتباره حقائق متعددة بتعدد الأفراد . وقد أنكر أن يكون الكلى مجرد اسم بل هو يحمل من المعانى ما يستمده من المقارنة بين ما تأتينا به الحواس من إدراكات جزئية

ولعل أبرز جوانب أبيلارد هو تلك النزعة القوية الجريئة نحو تحرير العقل من ربقة العقيدة ، فزعم أن العقيدة لا تستطيع أن تحيا حياة مدعمة قوية بغير علم ومعرفة ، وقد أهاب بقومه أن يتخذوا من العقل دليلا أهدى دليل ، فليتركوا زمام أمرهم فى يده يسير بهم أنى شاء دون أن يحدوا منه أو يقاوموه ، حتى لو ذهب بهم إلى معارضة عقائد الكنيسة نفسها

كذلك كان له فى التكفير من المسيح رأى شذ به عن التقليد المعروف ، فقد سخر من الفكرة الشائعة حينئذ بأن عفو الله ورحمته لا يكونان إلا بهذه الآلام المبرحة التى تعرض لها ابنه المسيح ، فليست حياة المسيح وموته وما لاقى فى ذلك من تعذيب سبيلا لاسترضاء الله واستنزال عفوه عن خطيئة الإنسان ، فعفو الله أيسر من ذلك وأقرب ، إنما لاقى المسيح ما لاقى إعلانا لما يكنه قلبه من حب الله عسى أن يثير فى الناس عاطفة الشكر وعرفان الجميل فيعيدهم إلى طاعة الله .

وقد اتهم أبيلارد بالخروج على مألوف العقيدة ، فانعقد لمحاكمته مجلس فى سنس Sens سنة ١١٤١ وقضى بإحراق كتابه « التثليث » وأمر به فحبس فى دير حتى وافته منيته سنة ١١٤٢ .

ومما يستحق الذكر عن أبيلارد أنه حين أراد مهاجمة السفسطة

الكلامية الفارغة التى أغرم بهـا المدرسيون نشر لذلك كتاباً سماه « نعم ولا » جمع فيه آراء آباء الكنيسة لكى يبين للناس فى وضوح وجلاء ما فى أقوالهم من تناقض وخلاف

(٥) كان أبيلارد من غير شك سابقاً لعصره فيما أعان من وجوب الاعتزاز بالعقل وما يؤدى إليه ، فكان طبيعيا أن يتصدى لنقده ومعارضته كثيرون ، لعل أقواهم حجة وأبعدهم نفوذاً وصوتا هو برنارد كليرڤو Bernard of Clairvaux (١٠٩١—١١٥٣) فقد أنكر على أبيلارد هذا الشذوذ وتلك الإباحة الفكرية التى أجازها لنفسه ، وصاح فى الناس يحذرهم من ذلك الخطر الداهم فيما يدعو إليه أبيلارد ، ذلك الأفون الأحمق الذى يحاول أن يتغلغل بعقله إلى أسرار الدين : وأن يعلو برأيه على ما تواضعت عليـه الكنيسة وألفه الناس من تعاليم

أما برنارد هذا فلا يتطلب من الإنسان إلا الورع والتقوى ، وهو لا يحارب تحصيل العلم والمعرفة ، ولكن على أن يكون الشعور هو السبيل إليها . ويرى برنارد أن هناك طرقا ثلاثا للوصول إلى الحقيقة الإلهية : الأولى بوساطة العقل ، وذلك مستحيل ما دام الإنسان فى هذه الحياة الدنيا ، فهى فوق مقدوره ومستطاعه . والثانية هى الظن ، ولكن ذلك حدس لا يغنى عن

اليقين . والثالثة هى العقيدة ، وهى وسط بين العقل والرأى ، فهى تنبع من القلب والإرادة معاً ، وفى مكنتها أن تتنبأ بالعلم الذى سيتضح للعقل فى نهاية الأمر

ومهما يكن من أمر برنارد ، فقد كان عبقريا ممتازاً آتاه الله كثيراً من المواهب ، فكان غزير العلم ، طلق اللسان ، قوى البيان ، ثم كان فوق ذلك كله تقيا ورعا ، فمن أجل ذلك كله كان شخصية بارزة فى تاريخ الفكر فى العصور الوسطى

العصر المدرسى الأرسطاليسى

كانت لتعاليم أفلاطون فى الشطر الأول من العهد المدرسى الغلبة والذيوع — كما رأينا — فلما أقبل القرن الثالث عشر أخذت ترجح كفة الفلسفة الأرسطاليسية — فلسفة المَشَّائين — وبدأت تغزو المدارس والجامعات . ولم يكن هذا الانحراف فى مجرى الفكر حادثا عرضيا ساقته المصادفة ، ولكنه كان نتيجة مباشرة لنهضة فلسفية واسعة قام بها المسلمون ، فقدموا للغرب ترجمة ما كتب أرسطو ، وكان مجهولا لا يعرف عنه تقريباً إلا كتابه فى المنطق ، فلم تكد تدرس تعاليم هذا الفيلسوف بما كتب عليها فلاسفة العرب من شروح ، حتى اتجه إليها

العقل وأحلها المنزلة الأولى ، وأصبح أرسططاليس عندهم يعرف باسم « الفيلسوف »[(١)]

(١) اتصل الأوربيون بالمسلمين فى الأندلس اتصالا وثيقاً ، واتخذ علماؤهم فلاسفة المسلمين أساتذة يتعلمون منهم ويدرسون عليهم ، ونشطت حركة واسعة النطاق لنقل أهم المؤلفات العربية إلى اللغة اللاتينية ، وهى لغة الأدباء والعلماء فى القرون الوسطى ، حتى إن كثيراً مما بقى من مؤلفات ابن رشد حفظت إلى الآن باللغة اللاتينية ولا نجد أصلها بالعربية ، وكان من أشهر من قام بهذه الحركة « ريموند Raymond » الذى كان مطراناً لطليطلة من سنة ١١٣٠ إلى سنة ١١٥٠ ، فقد أسس جمعية لنقل أهم الكتب الفلسفية والعلمية العربية إلى اللغة اللاتينية ، فنقلوا من العربية أهم كتب أرسطو وما علقه عليها العرب من شروح ، كما نقلوا أهم كتب الفارابى وابن سينا ، وكان من أثر هذه الجمعية أن رأينا منطق أرسطو المترجم من العربية إلى اللاتينية يقرأ فى باريس بعد ثلاثين سنة من عمل هذه الجمعية . وقد مرت حركة استفادة الأوربيين من الثقافة اليونانية فى ثلاثة أدوار ، الدور الأول : نقل الفلسفة اليونانية والكتب العلمية من العربية إلى اللاتينية ، والدور الثانى : النقل من اليونانية مباشرة بعد سقوط القسطنطينية . والثالث : نقل الشروح العربية إلى اللاتينية

وجاء فردريك الثانى سنة ١٢١٥ ، واتصل بالمسلمين اتصالا وثيقاً فى صقلية وفى الشام فى حروبه الصليبية ، واقتبس كثيراً من آرائهم وعاداتهم وعقائدهم ، وقد وصفه المؤرخون بأنه كان يعجب بفلاسفة المسلمين ، وكان يعرف اللغة العربية ويستطيع أن يقرأ بها الكتب الفلسفية فى مصادرها الأصلية . وأنشأ سنة ١٢٢٤ مجمعاً فى نابلى لنقل العلوم العربية والفلسفة العربية إلى اللاتينية والعبرية لنشرها فى أوروبا . وبفضل فردريك ذهب « ميكائيل سكوت » إلى طليطلة وترجم شروح ابن رشد على أرسطو ، وقبل ذلك كانت قد نقلت إلى اللاتينية جمهرة من كتب ابن سينا واستعملت فى باريس حول سنة ١٢٠٠ م

وفى القرن الثالث عشر كانت كل كتب ابن رشد تقريباً قد ترجمت إلى =

(١) وقد كان اسكندر هيلز Alexander of Hales الذى نشأ فى دير بانجلترا ، والذى تلقى دروسه فى جامعتى أكسفورد وباريس ، أول من عرف كتب أرسطو من رجال أوروبا ، عرفها قبل أن يظفر بها فردريك الثانى ويعمل على ترجمتها إلى اللاتينية . وقد قوبلت هذه التآليف أول الأمر من الكنيسة بالحذر والارتياب ، ولكن البابا جريجورى التاسع لم يلبث أن

= اللاتينية ما عدا كتباً قليلة ، منها : كتاب تهافت التهافت الذى رد به على تهافت الفلاسفة للغزالى ، فقد ترجمت فى القرن الرابع عشر

وكان أهم مركز لتعاليم ابن رشد فى جامعة بولونيا وجامعة بادوا Podua فى إيطاليا ومنهما انتشرت هذه الثقافة فى إيطاليا الشمالية الشرقية إلى القرن السابع عشر ، واستمرت كتب ابن سينا فى الطب سائدة إلى ما بعد هذا العصر

ورجال النهضة الحديثة الذين قاموا بحركة الثورة الفكرية كانوا يدرسون على هذه الكتب ، أو يتتلمذون لمن درسوا عليها ، فروجر بيكون الذى سبق أهل زمنه فى معارفه وطريقة بحثه أخذ ثقافته العلمية من الأندلس ، ودرس فلسفة ابن رشد ، والقسم الخامس من كتابه فى البصريات Optics مستمد ومساير لكتاب ابن الهيثم فى هذا الموضوع نفسه

وطالما ارتفعت شكوى رجال الدين المسيحيين فى الأندلس من أن المسيحيين يدرسون علم العرب المسلمين ، وعابوا مطران أشبيلية لأنه درس فلسفة الكافرين ، يعنون المسلمين

وعلى كل حال فجملة الأمر ما لخصه الأستاذ لكى Lecky خير تلخيص إذ قال :

« لم تبدأ النهضة الفكرية فى أوروبا إلا بعد أن انتقل التعليم من الأديرة إلى الجامعات ، وإلا بعد أن حطمت العلوم الاسلامية ، والأفكار اليونانية ، والاستقلال الصناعى ، سلطان الكنيسة »



توماس أكويناس

أباح لرجال الدين دراستها واستخدامها ، ومنذ ذلك العهد ذاعت كتب « الفيلسوف » واشتد الميل إلى قراءتها ، فكانت موضوع البحث والدرس فى كل الجامعات الأوروبية

(٢) أصبح إذن لأرسطو أشياع وتلاميذ كثيرون ، كان أشهرهم اسماً وأبعدهم مقدرة ألبرت الكبير Albertus Magnus (١١٩٣ — ١٢٨٠) وله مؤلفات كثيرة معظمها تعليق على آراء « المعلم » . وقد كان ألبرت يعلم حق العلم أن هناك فرقاً بين الفلسفة التى اهتدى إليها العقل ، والدين الذى أتى به الإلهام ، ولكنه حاول ما استطاع أن يقرب مسافة الخلف بين الطرفين ، وزعم أن كل ما تقول به الفلسفة صحيح فى رأى الدين كذلك ، ولكنه اعترف أن بعض عقائد الدين لا يمكن إثباتها بالعقل كالتثليث والتجسيد وما إليهما ، وهو لا يتردد فى أن يجعل القول الفصل فيما يصادف الإنسان من إشكال أو تناقض ، للعقيدة المُلْهَمة دون العقل ، فعنده أن الوحى أسمى منزلة من العقل ولكنه لا يناقضه

(٣) وقد شايعه فى هذا التفريق بين العقل والإلهام وما يأتيان به من حقائق تلميذه الخالد توماس أكويناس Thomas Aqunias (١٢٢٦ — ١٢٧٤) الذى لم يألُ جهداً فى أن

يتخذ من فلسفة أرسطو دعامة تؤيد العقيدة المسيحية

ليست الفلسفة واللاهوت نقيضين ولكنهما فى حقيقة الأمر خطوتين متتابعتين تكمل إحداهما الأخرى فى تحصيل المعرفة ؛ فإن الإنسان يبدأ فى تحصيلها باستخدام ملكاته العقلية ثم يتناول هذا الذى حصل فيمحصه بالعقيدة والإلهام حتى يبلغ به درجة بعيدة من الكمال واليقين . فليس للانسان محيص عن الوحى يكمل به قواه الطبيعية الناقصة العاجزة بذاتها عن الوصول إلى الحقائق العليا

يرى أكويناس أن الإنسان قد استقى علمه عن العالم من مصدرين : هما العقل والوحى ، أما إنتاج العقل فقد بلغ الذروة فى مؤلفات أرسطو ، ثم جاء الكتاب المقدس بوحى من الله عن الموضوعات التى استعصت على عقول البشر ، وحسب الإنسان أن يقرأ ما كتبه أرسطو وما هو مسطور فى الكتب المقدسة ليعلم كل ماهو جدير بالمعرفة

كان أكويناس مؤمناً بكل تعاليم الكنيسة ، وكل ما قصد إليه من أبحاثه أن يجد أساساً عقليا لعقائده ، و بعبارة أخرى كانت مهمته أن يبين العلاقة بين الوحى والعلم ، أو بين العقل والعقيدة ؛ فكان موقفه فى النصرانية موقف الغزالى فى الإسلام وقد ذهب إلى أن العقل والعقيدة يرميان إلى غرض واحد ،

غير أن كلاً منهما يسلك طريقاً خاصة به ، فشأن العلم دراسة ظواهر الكون مستعيناً بما يستمده من حواسه ، أعنى أنه يعتمد فى تحصيل العلم على التجربة الحسية ، وعن هذا الطريق — طريق الحواس — يستطيع الإنسان أن يصل إلى معرفة الله وخيره و إرادته وقوته ، ولكنها بعدُ معرفة محدودة ، ولا بد لها من وحى يكملها ، فبالوحى يعلم الإنسان ما هو فوق تلك المعرفة التى جاءته من العالم المحسوس ، وعلى الوحى تقوم العقيدة التى يجب التسليم بها كما ينبغى أن نسلم بما يثبته العقل . و إذن فليست العقل والعقيدة ضدين ، بل يستحيل أن يكونا كذلك لأن رب الطبيعة هو نفسه رب الوحى . وكل ما هنالك من فرق أن العقل وسيلة معرفة الجانب المادى ، وأما الوحى فيعيننا على إدراك الله ، باعتباره كائناً روحيا ، فالعقل والعقيدة ضروريان للإنسان لتتم معرفته وتكمل . غير أن أكويناس يضع العقل فى المرتبة الثانية من العقيدة ، لأنها تسمو على العقل وتفوقه من أجل أنها تدرك المعرفة الروحية التى يعجز العقل عن الوصول إليها عجزاً تاما

يقول الدكتور بيلى Dr. Baillie فى كتابه تفسير الدين The Interpretation of Religion ما يأتى :

« هكذا نشأ مذهب العصور الوسطى فى وسائل المعرفة — العقل والوحى ، أى العلم والعقيدة . و بناء على هذا المذهب كما صاغه توماس أكويناس فى شكله الأخير . يمكن للإنسان أن يصل إلى الحقائق البسيطة بإحدى طريقين مختلفتين كل الاختلاف — بمتابعة البحث العلمى والفلسفى من جهة ، وبالرجوع إلى التعاليم المقدسة من جهة أخرى ، ومن أمثلة هذه الحقائق البسيطة : وجود الله ووحدانيته وخلود الروح ، والحقائق البارزة فى نظرية بطليموس عن الكون ، و إذن فيمكن للعقيدة والعلم إلى هذا الحد أن يسيرا جنباً إلى جنب ، أما بقية الطريق فيجب أن تسير فيها العقيدة وحدها ، فلا يمكننا أن نعلم شيئاً عن تثليث الله ، وعن نظرية الخلق ، وعن نهاية الحياة الدنيا ، وعن الخطة التى رسمها الله للخلاص ، إلا بالرجوع إلى الكتاب المقدس . ولو سمع أرسطو بكل هذه الآراء لعدها من الخرافات ، ولكنها كانت فى نظر علماء القرون الوسطى حقائق لا تقل عما كان يستطيع العلم أن يبرهن على صحته ، لأن الإنسان قد وصل إليها بطريقة هو أشد وثوقاً بها من طريقة العلم »

ويذهب أكويناس إلى أن الله موجود فى كل مكان ، فهو حالٌ فى كل شىء من غير أن يكون جزءاً من جوهره ، وقد تم

خلق العالم بإرادة من الله ، واحتفاظ الله بالكون ورعايته لنظامه عبارة عن خلق مستمر متصل ، ولكن إذا كان الله هو خالق الكون وهو القوة التي توجه الإرادة البشرية ، فليس هو الذي خلق الشر ، ويرى أكويناس ما ارتآه أوغسطين من قبل ، من أن الرذيلة فضيلة سالبة ، وبعبارة أخرى إن الشر خير لم ينضج ، وقد سمح الله بوجود الشر من أجل الخير ولكنه لم يُرِدْهُ

(٤) وأقوى من تصدى لنقد أكويناس ومعارضته دَنْس سْكوتس Duns Scotus الذي ولد في انجلترا أو أيرلندة حول سنة ١٢٦٦ أو سنة ١٢٧٤ على خلاف في ذلك ، وتلقى علومه في جامعة أكسفورد ، حين كانت معارضة الفلسفة التوماسية على أشدها ، ثم كان فيما بعد أستاذاً في أكسفورد وباريس وكولونيا ، ومات سنة ١٣٠٨ ، ويرى أحد مؤرخي الفلسفة Windelband أن سكوتس كان أدق مفكري العصور الوسطى وأعمقهم على الإطلاق

وبلغ من اتساع الخلف بين أكويناس وسكوتس أن كان لكل منهما أشياع ومؤيدون ، فنشأت مدرستان فلسفيتان متعارضتان تعرفان باسمي هذين الزعيمين وهما : التوماسيون Thomists والسكوتيون Scotists .

أما موضوع الخلاف بين هاتين المدرستين فكان هذا : أيهما أشرف مقاما بين قوى النفس : الإرادة أم العقل ؟ أما التوماسيون فقد رفعوا من شأن العقل وأحلوه منزلة فوق منزلة الإرادة ، وذهب السكوتيون إلى عكس ذلك فوضعوا الإرادة فوق العقل ، وحجة التوماسيين فى تفضيل العقل أن العقل لا يقتصر على فهم فكرة الخير فحسب ، ولكنه فوق ذلك يعرف ما هو الخير فى كل حالة من الحالات ، و بتلك المعرفة لناحية الخير يستطيع أن يوجه الإرادة فى طريقها . إن الإرادة تجاهد فى عمل ما تعلم أنه الخير ، و إذن فهى معتمدة على علم الخير — أى على العقل لأنه أداة العلم . ولكن معارضيهم ينكرون هذا القول إنكاراً لأنه لو صح لذهبت عن الإنسان كل مسئولية أخلاقية ، ولكان مجبراً ، لأن الإرادة على هذه الحال تكون خاضعة للعقل ، لا تملك من أمرها شيئاً . إن المسئولية الأخلاقية أساسها أن العقل لا يستطيع أن يضطر الإرادة أو يجبرها على هذا السلوك أو ذاك ، ومهمة العقل لا يجوز أن تزيد على أن يعرض أمام الإرادة حالات مختلفة ، ولها أن تختار من بينها ما تشاء

ولم يقتصر الخلاف بين المدرستين فى موضوع الإرادة والعقل على الدائرة السيكولوجية فى الإنسان ، ولكنه اتسع حتى

شمل الله ، وأصبح الخلاف أيهما أقدم وأصل ، إرادة الله أم عقله ، وفى ذلك يعترف توماس أكويناس وأتباعه بحقيقة الإرادة الإلٰهية ولكنهم يعتبرونها نتيجة ضرورية لازمة للعقل الإلٰهى ، إن الله لا يخلق إلا ما يعلم بحكمته أنه الخير ، أى أن عقله يفكر أولا ، والإرادة تعمل ثانياً ، وإذن فالإرادة الإلٰهية يحدوها ويسيرها العقل الإلٰهى . أما دَنس سكوتس وشيعته فيرون فى هذا النظر تحديداً لقوة الله التى يجب أن تكون مطلقة من كل قيد ، وأن يكون سلطانها مطلقاً لا يقف دونه شىء . إن الله حين خلق العالم لم يخلقه إلا بإرادته وحدها ، وكان يستطيع أن يخلقه فى أية صورة شاء ، وفى إمكانه اختيار هذه الصورة أو تلك ، لا يملى عليه شىء خارج إرادته

ثم لم يقف اختلاف المدرستين عند ذلك ، بل تعداه أيضاً إلى الأخلاق ، فالمدرستان متفقتان على أن القانون الأخلاق مفروض على الناس من الله فرضاً ، ولكن التوماسيين يذهبون إلى أن الله قد أمر بالخير لأنه خير ، وهو خير لأن حكمته ارتأت ذلك ، فى حين يرى السكوتيون أن الخير قد أصبح خيراً لأن الله قد أراد له أن يكون كذلك ، فقبل أن يأمر به الله لم يكن الخير خيراً ، ثم اكتسب خيريته بعد إرادة الله ، ومعنى ذلك أن

التوماسيين يرون أن الواجب أو الأخلاق نظام معين يمكن للعقل أن يدرك أسسه وقواعده . أما السكوتيون فيذهبون إلى نقيض ذلك حيث يقررون أن العقل عاجز كل العجز عن تحصيل علم الخير لأن معرفته لا يمكن أن تكون إلا بالوحي والإلهام

وهذا بعينه ما كان من الخلاف بين المعتزلة وأهل السنة في القرن الثاني الهجري وعبروا عنه بالحسن والقبح ، هل حسن الأشياء وقبحها ذاتيان يمكن العقل إدراكهما أو هما شرعيان لا يدركان إلا بالشرع ؟

* * *

لقد رأيت من هذا أن الفلسفة المدرسية كانت تتجه — على العموم — نحو محاولة التوفيق بين العقيدة والعقل ، أي بين الدين والفلسفة ، وقد قامت إلى جانب الحركة المدرسية حركة أخرى تتطلب أن يعيش الناس حياة كلها ورع وزهد وعبادة وتأمل ، وتعرف هذه الحركة بالحركة الصوفية ، ومن أبرز رجالها فرانسيس أسيسى Francis of Assisi ؛ كان يرى المثل الأعلى للحياة المسيحية في التأمل والذهول والاستغراق في آلام المسيح ، وفي محاكاة حياته المتواضعة محاكاة دقيقة ، ومن بينهم كذلك إكهارت Eckhart وغيرهما كثيرون

وكان خاتمة هذه الفلسفة المدرسية وليام أوكام W. Occam (١٢٧٠ — ١٣٤٩) أحد تلاميذ دَنْس شكوتس ، فقد كانت آراؤه داعية لانحلال الفلسفة المدرسية ، وذلك بمناصرته للمذهب الاسمي وغلوه في ذلك غلوا بعيداً ، ومناداته بقصور العقل عن إدراك الحقائق ، يقول أوكام إن كل معرفتنا لا تعدو ظواهر الأشياء ، وليس في الكون من الحقائق إلا الأشياء الجزئية الفردية وحدها ، أما الكليات فهي ألفاظ فارغة جوفاء لا تزيد في مؤداها عن الرموز الجبرية ، ويصرح بأننا لو طبقنا المنطق على التعاليم المسيحية لوجدنا بينها من التناقض شيئاً كثيراً ، فلندع العقل جانباً ولنؤمن بما أتى به الوحي ، وقد جاءنا الوحي بالعقيدة في الكتاب المقدس ثم أكدته الكنيسة وأيدته ، فليس إذن ما يبرر وجود العقل واستخدامه

نهضة الفلسفة

نهض الإنسان من رقدته وحطم أغلاله التى غل بها طوال العصور الوسطى ، وأطلق فكره حرا يستطلع أسرار الطبيعة ويستجلى أوجه الحياة لعله يجد نفسه ويحقق وجوده بعد أن أنفق قروناً وهو همل ، لا يحسه الوجود ولا يكاد يحس الوجود . فتعددت نواحى النشاط فى الإنسان وتنوعت ألوان تفكيره ، وأخذ يتعقب المعرفة وينشدها لا من أجل الكنيسة ورجالها ولكن ليظفر بالمعرفة لذاتها

ولم تكن هذه النهضة الفكرية حادثة مباغتة جاءت عرضاً بغير تمهيد ، إنما هى نتيجة طبيعية لثلاث حركات كبرى شهدتها أوروبا وهى : بعث الآداب القديمة ، والإصلاح الدينى ، ونشأة العلوم الطبيعية ؛ وليست هذه الشعب الثلاث فى حقيقة الأمر إلا مظاهر مختلفة لنهضة واحدة شملت أوروبا بأسرها فبعثتها بعثاً جديداً

(١) أما النهضة الأدبية فهى ثورة جارفة عنيفة تصدت إلى تحرير الحياة مما أصابها إبان العصور المظلمة من عقم وجمود ، وأرادت أن تنهض العقل من عثاره وأن تنفخ فيه روح الحرية

والحياة والنشاط ، فالتمست له غذاء فى آداب اليونان والرومان ، وانكب الناس عليها انكباباً واستوعبوها دراسة وبحثاً

ولعل أول من حمل لواء هذه النهضة المباركة هما بترارك ودانتى وغيرهما من رجال الأدب الذين جاءوا آحاداً فى عهود متعاقبة فى أواخر القرون الوسطى ؛ فكانوا طلائع حياة فكرية جديدة بشروا قومهم بقدومها . ومما عجل بظهور النهضة واستحث خطاها فرار طائفة من علماء القسطنطينية حين فتحها الأتراك سنة ١٤٥٣ فلجأوا إلى إيطاليا وغيرها من دول الشمال ، فقويت بهم الحركة واتسع نطاقها ، وكان مركزها مدينة فلورنسا بايطاليا ، وبخاصة فى عهد رئيس جمهوريتها كُوزِيمُو دِى مِدِيتْشِى Cosimo di Medici فقد كان عالماً وفيلسوفاً وفناناً ، وبذل جهداً محموداً فى حماية الآداب القديمة وبعثها ، وأسس لهذه الغاية « أكاديمية » فى حدائق قصره

(٢) وساير النهضة الأدبية فى خطاها حركة إصلاح فى الدين نبتت بذورها فى ألمانيا ثم ذاعت منها فى سائر الأرجاء ، وانتهت بالناس إلى الثورة على الكنيسة وسلطتها ووجوب حرية الفرد واستقلاله فى الرأى ، وأن يتصل بالله اتصالا مباشراً ، فلا يحتاج فى توبته إلى وساطة راهب أو قسيس . فلم تعد بالناس

حاجة إلى رجال الدين يتوسطون بينهم و بين ربهم مادام الإنجيل قد ترجم إلى لغاتهم التى يفهمونها ، وما دامت المطبعة التى كان قد تم كشفها حديثاً تعمل على نشر كتاب الله وذيوعه نشراً استطاع معه الزارع الحقير أن يقرأ بنفسه الإنجيـل ، وأن يستوعبه ويحتكم إليه

(٣) وتناصر مع هذين العاملين عامل ثالث كان عظيم الخطر بعيد الأثر فى توجيه الفكر الحديث ، وأعنى به نشأة العلوم الطبيعية ، ودراسة ظواهر الطبيعة بالتجربة العملية ، وكان العالم حينئذ قد امتد أفقه واتسع نطاقه بكشف أمريكا والطريق البحرية إلى الهند ، و بما انتهى إليه كُوبَرْنِـكُوس Copernicus فى دراسته الفلـكية من اعتبار الأرض كوكباً بين كواكب المجموعة الشمسية ، و بمـا اهتدى إليه جاليليو Galileo وكِبْلَر Kepler وغيرهما من النتائج العلمية ، فقد أدى ذلك كله إلى توجيه العقل اتجاهاً جديداً ، إذ هبط به من عالم الغيب الذى كان يحلق فى سمائه و يخبط فى بيدائه ، إلى هذه الطبيعة المحسوسة الواقعية التى نلمسها ونراها بالأيدى والأبصار

أينع العلم وازدهر ، وأنتج طائفة قيمة من النظريات الجديدة والمخترعات — كالطباعة ، والبوصلة ، والمجهر — فكانت



جاليليو فى سجنه

أ كبر عون للانسان على إزاحة نير الفلسفة المدرسية عن عاتقه المكدود ، واتخذ العصر الجديد أساساً جديداً للبحث هو « التجربة » والملاحظة ، وقد كان « ديكارت » و « بيكون » أول من صاح بالناس هذه الصيحة التى جذبت أنظارهم إلى ملاحظة الطبيعة ، ونبهت أذهانهم إلى اتخاذ « التجربة » وسيلة للبحث والتحقيق ، فلا ينبغى للانسان أن يقبل شيئاً مما يُفرض عليه دون أن يختبره بمخبار العقل ويتثبته بالتجربة . وكان طبيعيا أن يتنازع الدين الذى يأمر الإنسان بالتسليم ، والفلسفة التى أصبحت لا تقنع بغير التجربة ، ولكنه نزاع لم يدم طويلا إذ تركت الفلسفة للاهوت علم الغيب وشؤون اليوم الآخر غير المحسوس ، لأن ذلك خارج عن نطاق بحثها ، وقصرت مجهودها على هذه الطبيعة وحدها ، فإن كان عمل الدين أن يتحدث عن الغيب كما يبدو فى كتابه المقدس ، فإن عمل الفلسفة أن تدرس كيف يتجلى الله فى الطبيعة المحسوسة ، وهكذا بدأت العلوم الطبيعية صوفية النزعة متأثرة بالأفلاطونية الحديثة ، فهى تعتبر العالم كله وحدة إلهية ، أو هو كائن حى عظيم ، الله مبدؤه ومنتهاه

بهذا الطابع الصوفى تميزت الفلسفة فى عصر النهضة كما يبدو فى أقوال فلاسفة ذلك العصر : برونو Bruno الإيطالى ، و بوهمه

الألمانى Böhme ومونتانى الفرنسى Montaigne ، وجدير بنا أن نلم بذكرهم إلمامة قصيرة عاجلة

برونو

(١٥٤٨ — ١٦٠٠)

ولد چيوردانو برونو Giordano Bruno فى نولا Nola (بلد فى جنوبى إيطاليا بالقرب من نابلى) ، ولم يكد يبلغ سن الخامسة عشرة حتى التحق بأحد الأديرة الدينية ، وهنالك درس الفلسفة القديمة وفلسفة العصور الوسطى فضلا عن نظرية كوبرنيك فى الفلك ، فما بلغ عامه الثامن عشر حتى أخذ يبدى علائم النفور من بعض تعاليم الكنيسة ؛ ولبثت هذه الثورة تتأجج فى نفسه وتضطرم حتى كان عامه الثامن والعشرون ، وعندئذ أعلن شكه ، فرماه رجال الكنيسة بالزندقة ولكنه لاذ بالفرار من ديره ، وقضى عامين فى إيطاليا متنقلا بين مدنها يكسب رزقه خلالها من اشتغاله بالتدريس ، وبعدئذ غادر إيطاليا وقصد فرنسا ، ولكن مقامه لم يطب بها لتعصب الفرنسيين لدينهم ، فرحل إلى جنيف ، ولكن أولى الأمر فيها لم يسمحوا بإقامته بين ظهرانيهم إلا إذا اعتنق مذهب كالفن الدينى ، فقفل



جيوردانو برونو

راجعاً إلى فرنسا حيث لبث عامين أستاذاً للفلسفة فى جامعة تولوز ، وقضى ثلاثة أعوام أخرى فى بعض وظائف الحكومة ، ثم انتقل إلى انجلترا فى ركاب السفير الفرنسى ، وهنالك أقام سنتين كانتا أهنأ فترة فى حياته المضطربة وأوفرها إنتاجا ، واضطر إلى العودة إلى باريس مع السفير ، ولكنه لم يستطع هذه المرة أن يقيم بين أهلها لما عرف عنه من تشيع لمذهب كوبرنيك فارتحل إلى ألمانيا ، وأنفق فى ربوعها خمسة أعوام يحاول عبثاً فى خلالها أن يعين أستاذاً فى إحدى جامعاتها ، وأخيراً جاءته دعوة من نبيل شاب فى البندقية (هو Mocenigo) ، وشاءت خسة ذلك النبيل أن يشى بالفيلسوف إلى محكمة التفتيش ، فقدم للمحاكمة ، ولما سئل عن عقوقه الدينى ، أجاب بأنه لا يتردد فى قبول كل المذاهب الدينية التى أنكرها من قبل ، ثم سئل عن رأيه بأن هنالك من العوالم — غير عالمنا هذا — عدداً لا يقع تحت الحصر ، وكلها آهل بالسكان ، فأجاب بأنه يتمسك برأيه هذا ولا ينزل عنه مهما أنزلوا به من عقاب ، فحكمت عليه المحكمة بالموت « دون أن تراق قطرة من دمه » ، فأعدم إحراقا بالنار ... وقد أقيم له فيما بعد تمثال تذكارى فى « نولا » ، وآخر فى روما فى نفس المكان الذى فارق فيه الحياة

قرأ برونو فيما قرأ ما كتبه كوبرنيك فى الفلك ، فألفاه يميل فى جملة رأيه إلى اعتبار الكون محدوداً فى مكان ، فلم يُرضه منه هذا الرأى ، ونهض من فوره ينشر فى الناس مذهبه الفلسفى الذى أساسه أن المكان لا نهائى وتتحرك فيه أجرام لا عدد لها ولا حصر ، وما دام فى الكون عدد عديد من الشموس ، يدور حولها من الكواكب ملايين وملايين ، وكلها يتألف من نفس المادة التى تتكون منها هذه الأرض التى نعيش فوق ظهرها ، فمن الخطل أن يحسب الإنسان أن هذه الأرض أوهذه الشمس مركز للكون الذى يستحيل عقلا أن يكون له حدود ينتهى عندها ، هذا وإن الكون وحدة متصلة لا تنفصل فيها أرض عن سماء ، كما ذهب الظن بالناس طوال القرون الوسطى ، فكل شىء فى الكون وحدة متصل بكل شىء ، ونفس القوة التى تعمل هنا هى القوة التى تشرف هناك

إذن فهذا الكون اللانهائى المتحد تشرف عليه قوة لانهائية واحدة لا تختلف فى مكان عنها فى مكان آخر ، ومجموع هذا الكون بكل ما فيه هو الله ، فالله هو مصدر كل شىء وسبب كل شىء . الله هو الكون وهو فى نفس الوقت مُنْشئه ومكوّنه وكل شىء فى الوجود — إنساناً وغير إنسان — مرآة صافية

مجلوة تنعكس فيها صورة العالم بعنصريه : عنصر العقل وعنصر المادة ، وكل ذرة بالغة ما بلغت من الدقة والصغر تمثل الله وتعلن عن وجوده بظهوره فيها ، وهى جسدية وروحيـة فى آن واحد — لأنها صورة من الله — و إذن فهى خالدة تستعصى على الفناء ، وكل شىء فى الوجود يتبع فى سـيره ومسلـكه قانونه الخاص به ، وهو فى نفس الوقت يسير وفق قانون عام ينتظم العالم بأسره ، كما يدور الـكوكب حول محوره وحول الشمس فى وقت واحد

يضيف برونو إلى نظرية ديمقريطس الذرية (التى تقول إن الـكون مكون من عدد لا نهائى من الذرات) أن المكان ملئ بأثير سيال ، وهو يتصور أن هذا الأثير يمكن تقسيمه إلى ذرات (ولو خيالية) لا نهـاية لعددها ، ويُسَمِّى كل واحـــدة من تلك الذرات الأثيرية Monad ومعناها على وجه التقريب « ذَرَّة روحانية » . وهذا الأثير هو الذى يعمل على أن تتخذ الذرات المـادية أشكالها وصورها

العالم كله كائن حى ، تتغلغل الروح العالمية فى كل جزء منه ، وينكر برونو أشد الإنكار أن يكون جزء واحد فى الوجود بغير روح وحياة و إحساس ، ولاشـك أن هناك ينبوعا فياضاً

تتدفق منه هذه الألوان المختلفة من المخلوقات ، كما تنبعث الأشعة من الشمس ، وإليه تعود كلها مرة ثانية ؛ فالله هو كلٌّ مُمَثَّلٌ في الأجزاء ؛ هو حالٌّ في نجم النبات الضئيل ، وهو في حبة الرمل الصغيرة ، بل وفي الهباءة السابحة في شعاع الشمس ، حلوله في الـكون كله باعتباره وحدة متصلة لا متناهية

فليست طبيعة العالم في رأي برونو إلا هذا الاتساق المنسجم بين أجزائه ، والانسجام هو أخص خصائص الـكون ، ومن يستطع أن يدرك هذا الاتساق بين أجزاء الـكون ، وأن يفهمه على وجهه الصحيح ، تلاشت أمام عينيه عيوب الأجزاء التفصيلية في جمال « الكل » ، وإن من يشكو من قبح العالم أو نقصه لعاجز أن يسمو بنفسه بحيث يرى « الكل » في انسجامه واتساقه . والعالم كامل لأنه هو حياة الله ، فلا يجوز أن يشوبه شيء من نقص ، وواجب الفلسفة وغايتها ينحصران في كشف هـذا الانسجام التام بين المـادة والصورة ، وينبغي ألا تـكون عبادة الفيلسوف وديانته إلا في تسريح الطرف في جمال الطبيعة الخلاب ، فاعبد الله بالنظر في هذا الـكون الذي ترى

بُوهْمَه Böhme

(١٥٧٥ — ١٦٢٤)

ولد من أبوين فقيرين وكان فى طفولته يرعى الماشية ، فلما شب صار حَذّاء يصلح النعال البالية ، ولكنه امتاز منذ صباه بالتواضع والتقوى وخشية الله ، وكان لا يقرأ من اللغات إلا لغة قومه ، ولم يكن يطالع من الكتب إلا الإنجيل وقليلا من كتب المعاصرين والأسلاف ، كان بينها ما كتبه كوبرنيك فى نظام الكون ، فذهب معه إلى ما ذهب إليه من استحالة أن تكون الأرض أو أن يكون الإنسان مركزا لهذا الكون العظيم ؛ فليس الإنسان فى محيط الوجود إلا قطرة يسيرة

وقد خالف بوهمه أولئك الذين يزعمون أن طبيعة الله وحدة متشابهة لا يداخلها شىء من تباين أو خلاف ، ويرى أن الله هو أساس التنوع والاختلاف بين أنواع المخلوقات المتضاربة المتنافرة ؛ فالوحدة الإلهية فيها عنصران متضادان مختلفان ، وكل شىء فى الوجود له ضد ونقيض ؛ ولما كان الله هو علة كل شىء ، لزم أن يكون فى طبيعته هذان الجانبان المتناقضان ، ففيه الشر إلى جانب الخير ، ولكنه شر وُجد ليكشف عن الخير كما يكشف الإناء المعتم ضوء الشمس اللامع ، فبغير الشر يستحيل أن يكون

هنالك فى الوجود حركة أوحياة ، إذ كانت تنطمس معالم الأشياء التى تميز بعضها من بعض ، وكان يستحيل الـكون كله إلى وحدة متشابهة رتيبة

وهذا التضاد بين عنصرى الله قد جعلا منه المجرد والمحسوس فى وقت معاً ، ولولا تلك الاثنينية فى طبيعة الله لمـا خُلق هذا العالم المـادى الذى نعيش فيه

مونتانى Montaigne

(١٥٣٣ — ١٥٩٢)

جاءت النهضة الأدبية فأعلنت معها حرية الإنسان فيما يفـكر ، وانطلق العـقل من قيود الفلسفة المدرسية إلى حيث الطبيعة يجلوها و يتفـكر فى جوانبها ، وسرعان ما تنبه الإنسان إلى قيمة نفسه وعظيم قدره بين الـكائنات حتى نشأ لذلك مذهب خاص يعرف بالمذهب الإنسانى Humanism يرفع الإنسان إلى أرفع المراتب ويضع مصلحته فوق كل شىء آخر ، وكان مونتانى هو لسان هذا المذهب بما آتاه الله من بيان رائع أخاذ ، وكان من خير ما أحدثه أنصار مذهب « الإنسانية » نمو الفردية ، أعنى قوة شعور الإنسان بشخصيته ، واعتقاده أنه فرد ذو روح

حساسة له أن يعارض السلطة وذويها ، وعليه أن يفكر بنفسه لنفسه

نظر مونتانى فإذا بالحواس مخطئة فيما تنقل إلى صاحبها من ألوان المعرفة ، فهى لا تبعث على اليقين ، ولا تقدم إلينا من الحقائق ما تقطع بصحته ونركن إليه ركونا مطمئنا ، وهى عاجزة أن تكشف لنا عن طبيعة الكون عجزاً يكاد يكون تاما ؛ وليس فى مقدور الإنسان أن يصل عن طريقها إلى قانون طبيعى يتفق على صحته الناس جميعاً ، فلكل فرد نظرة إلى العالم بغير أن تسفر هذه النظرات المختلفة عن معرفة يقينية يقرها الجميع . هذا وليس العقل البشرى بأحسن من الحواس حالا ، فهو ضعيف أعمى ، وعلمه خداع يعتمد على التقليد ، وإذن فليس حقيقاً أن يتخذ سبيلا إلى المعرفة المؤكدة الثابتة

الحواس مخطئة والعقل خدّاع ، فلا محيص للانسان عن الشك والارتياب ، وأقل ما يتمتع به الشاك الحرية المطلقة من قيود التقاليد . وهكذا كان مونتانى داعية إلى الشك بين قومه ، فلكل إنسان الحق فى أن يفكر لنفسه ، وأن يتخذ من نفسه حكما لنفسه ، لا سلطان عليه ولا رقيب

الفلسفة الحديثة

رأينا أن وجهة الفكر فى القرون الوسطى كانت دينية محضة ، وكان الدين هو الذى يحدد أغراض العلم ويسن نظم البحث ، وكان البحث الفلسفى إنما يدور حول الآخرة وعالم الغيب ، حتى إذا كانت عوامل النهضة والإحياء دعا داعى الثورة والانقلاب ، فاشتد الهياج على النظام الموجود ، والمبادئ القائمة ، وزاد سخط الناس على ما لديهم من عقائد عتيقة ؛ فأعلنت الحرب على كل نوع من أنواع السلطات ، وطولب بحرية الفكر ، وأصبح الحق فى نظر الناس ليس ما اعتبر حقا منذ قرون ، ولا ما قال عليه فلان إنه حق سواء كان القائل أرسطو أو غيره ، إنما الحق ما برهن لى عليه واقتنعت بكونه حقا . وبدت طلائع الفلسفة الحديثة التى كانت فى أول عهدها أميل إلى الاتجاه نحو الطبيعة ، وانصرف الفكر الحديث — بدافع الروح اليونانية — إلى الطبيعة وعلومها ينظر فيها نظراً غير متحيز ، وقويت الرغبة فى تعرف العالم من جديد

هذا ولم تكن الفلسفة الحديثة طبيعية فحسب ، بل كانت فردية كذلك ، فقد كان من خواصها لفت عقل الفرد وتحريره

من رق رجال الكنيسة ، وكان من أغراض الحركة الحديثة تقرير حق الأفراد فى الحكم على الأشياء ، فلكل فرد أن يبحث وينتقد غير مقيد فى ذلك بأية سلطة خارجية . ومعنى هذا كله أن النهضة الفكرية قررت أن يكون لعقل الفرد القول الفصل ، وعلى هذا الأساس قامت الفلسفة الحديثة ، وكان أول من حمل لواءها « بيكون » و « ديكارت »

اتفق هذان الفيلسوفان فى الغرض ، ولكنهما اختلفا فى الوسيلة المؤدية إليه ، فبينا يذهب بيكون إلى أن المصدر الوحيد للحقائق هو ملاحظة العالم الخارجى وتجربة ظواهره ، إذا بديكارت يعترف بأن يكون العقل مَعيناً تتدفق منه المعرفة إلى جانب العالم الخارجى الذى ينتقل إلينا علمه بالحواس . وكان بذلك بيكون مؤسس الفلسفة التجريبية ، كما كان ديكارت واضع الأساس لفلسفة عقلية جديدة

المذهب الواقعى فى انجلترا

فَرَنْسِسْ بِيكُونْ

Francis Bacon

شهدت انجلترا فى القرن السادس عشر عصراً ذهبيًا زاهراً بلغ أقصى أوجه فى عهد الملكة اليصابات ، إذ لم تكد تُستكشف القارة الأمريكية حتى تحول مجرى التجارة من البحر الأبيض إلى المحيط الأطلسى ، فارتفع شأن الأمم المتاخمة لذلك المحيط — أسپانيا وفرنسا وهولندة وانجلترا — وتبوأت فى عالم التجارة والمال تلك المكانة الرفيعة التى كانت تنعم بها إيطاليا من قبل ، حينما كانت القارة الأوروبية تتخذ منها ثغراً يبادل التجارة بينها و بين الشرق .

انتقلت التجارة من البحر الأبيض إلى المحيط الأطلسى ، فانتقلت معها النهضة من فلورنسا وروما وميلان والبندقية إلى مدريد و باريس وأمستردام ولندن . ثم لم تكد تتحطم القوة البحرية الأسپانية سنة ١٥٨٨ حتى تخلصت انجلترا من أقوى منافسيها ، فاتسع نطاق التجارة الإنجليزية اتساعاً فسيحاً ، وخفقت أعلامها على متون البحار من أقصى الأرض إلى أقصاها ، وأخذت مدنها تعج بالصناعة وتزخر ، و بدأ ملاّحوها يطوفون



فرنسس بيكون

حول الأرض رواداً كاشفين . وقد شاء الله ألا يكون نهوض الأمة الإنجليزية فى عصرها الذهبى مقصوراً على انتعاش التجارة وازدهار الصناعة وارتقاء الملاحة ، بل اتسع حتى شمل الآداب التى أينعت و بلغت أقصى ذراها ، وناهيك بعصر يتغنى فيه بالشعر والأدب شكسبير ، ومارلو ، و بِنْ جونسون ، وسبنسر ، وغيرهم عشرات وعشرات من أئمة القلم وأرباب البيان !

فى ذلك العصر الزاهر الزاهى ، ولد فرنسس بيكون فى الثانى والعشرين من شهر يناير سنة ١٥٦١ فى مدينة لندن ، من أسرة كريمة مجيدة ، فقد كان أبوه السير نكولاس بيكون يتربع فى منصب من أسمى مناصب الدولة ، وكان نابغاً نابهاً ذائع الصيت واسع الشهرة ، فإن يكن قد خَفَتَ اسمه فما ذاك إلا لأن ذكر ابنه قد طغى عليه فبدده فى ظلاله كما يقول ماكولى الكاتب الإنجليزى المعروف : فكأنما كانت أسرة بيكون تسير نحو العبقرية صاعدة جيلاً بعد جيــل حتى بلغت الذروة فى فرنسس بيكون . وكانت أمه سـليلة بيت عريق ، حصّلت من العلم وأصول الدين قدراً محموداً ، فأخذت ترضع ابنها من رحيق علمها الواسع ، ولم تدخر وسعاً فى تنشيئه وتكوينه منذ نعومة أظفاره لتخرج منه رجلاً قويًّا ؛ ولما بلغ سنه الثانية عشرة أرسل إلى جامعة كامبردج ،

حيث لبث أعواماً ثلاثة ، ترك الجامعة بعدها ساخطاً ناقماً على مادة التدريس وطريقته على السواء ، فقد كره ذلك الجدل الفارغ العقيم الذى لاينتهى فى أغلب الحالات إلى شيء ذى غناء ، وصحت منه العزيمة — وهو ذلك اليافع الصغير — ألا يدخر مجهوداً فى إنقاذ الفلسفة من ركودها الذى كان يدنو بها إلى جمود الموت ، وصمم أن ينقل جذورها من أرض « المدرسيّة » الجدبة القاحلة فيغرسها فى تربة أغنى وأخصب ، إلى حيث تكون الفلسفة سبيلا إلى خير الإنسان وسعادته

ولكنه لم يبلغ السادسة عشرة من عمره حتى انخرط فى سلك الوظائف السياسية فعين فى السفارة الإنجليزية فى فرنسا ، وظل عاملاً بها إلى سنة ١٥٧٩ إذ باغت القدر أباه فعجّل بموته قبل أن ينفذ ما كان اعتزمه من توريث ابنه فرنسس ضيعة من أرضه تكفل له اليسر والثراء ، فما سمع بيكون بفجيعته فى أبيه حتى عاد مسرعاً إلى لندن ، وكان لا يزال فى عامه الثامن عشر ، وهنالك ألفى نفسه وحيداً بين اليتم والعدم ، وهو ذلك الناعم الذى نشأ بين أحضان الترف ، فعز عليه أن يروض نفسه على خشن العيش ، والتمس فى أعمال القضاء سبيلا للحياة ، وألح فى الوقت نفسه على ذوى السلطان من أقربائه أن يهيئوا له عملا فى

إحدى مناصب الدولة السياسية ، لعلها تزيح عن كاهله عبء الحياة الذى ثقل عليه حتى أبهظه وأعياه

ولكن الله قد أراد للعبقرية ألا يطول بها أمد الخمول ، فما هو إلا أن أخذ بيكون يصعد إلى ذروة المجد صعوداً متصلا لا يلويه عن طريقه شيء ، فقد انتخب سنة ١٥٨٣ عضواً فى مجلس النواب ، وسرعان ما جذب إليه الأنظار لبلاغته الساحرة وبيانه الخلاب ، فأحبه ناخبوه حبًا شديداً وأعادوا انتخابه عنهم مرة بعد مرة . وهكذا لبث بيكون يشق لنفسه طريقاً فى معترك السياسة حتى كان عام ١٥٩٥ فأهداه صديق له معجب بنبوغه ، هو الأرل إسكس Earl of Essex ضيعة واسعة درت عليه ثروة طائلة عريضة هيأت له أسباب الترف والنعيم . وكانت هذه الهبة العظيمة من ذلك المحسن الكريم جديرة أن تأسر بيكون ، ولكن حدث لهذا الصديق الواهب أن فترت بينه وبين الملكة اليصابات ما كان بينهما من روابط وصلات ، واستحكمت بينهما الخصومة واشتد النفور ، فدبر إسكس هذا مؤامرة خفية يريد بها أن يزج الملكة فى ظلمات السجن ثم يرفع إلى العرش ولى عهدها . وكاشف إسكس بيكون بما صحت عليه عزيمته ، وهو لا يشك أنه إنما يكاشف صديقاً محالفاً

سيتفانى فى مظاهرته وتأييده ، ولـكنه لشد ما دهش حين أجابه بيكون باحتجاج صارخ على هـذه الجناية الشائنة ضد مليكة البلاد ، وبإنذاره أنه سيؤثر ولاءه للملكة على عرفانه للجميل

مضى إسكس فيما هو ماض فيه ، ساخطاً على بيكون أشد السخط لهذا الجحود المنكر ، ولـكن مؤامرته فشلت وقبض عليه ثم أطلق سراحه ، فحشد جيوشاً مسلحة وسار بها إلى لندن وحاول أن يشب الثورة بين أهلها ، وهنا خاصمه بيكون خصومة عنيفة وأخـذ يقاومه ويعارضه ويؤلب عليه القوم ، فاندحر إسكس وقبض عليه للمرة الثانية ، وكان بيكون قد تربع فى منصب كبير فى القضاء ، فلم يتردد فى اتهام الرجل الذى أكرمه وأحسن إليه حتى حُكم عليه بالموت

وإنما نسوق هذه القصة بين بيكون وإسكس لأنها تشغل من كتب التاريخ والأدب فراغاً كبيراً ، وقد اختلف الأدباء والمؤرخون فى موقف بيكون من صديقه . فهذا يهجوه أقذع الهجاء ، وذاك يؤيده ويدافع عنه ، ولعل أبلغ ما قيل فى هذا ما كتبه الشاعر الإنجليزى pope پوپ فى وصف بيكون حيث قال : « إنه أعظم وأحكم وأخس إنسان بين البشر »

وكان موقف بيكون هـذا قد أثار فى نفوس قومه نقمة

عليه وكراهية له ، وكانوا جميعاً يتربصون به الدوائر ويصبون عليه السخط والغضب ، ولكنه ازدرى بالناس ومضى غير عابئ بما تكنه له صدورهم من غل ، وأخذ يروح ويغدو بين مظاهر العظمة التى أغرم بها فأسرف فيها إسرافاً أدى به إلى الاستدانة حتى سيق آخر الأمر إلى السجن وفاء لدَيْن عجز عن وفائه ؛ ولكن نجمه رغم ذلك كله أخذ فى الصعود حتى ظفر بأعلى مناصب الدولة وأرفعها مقاماً

وقد شاء القدر لهذا الرجل الذى وضع أساس المذهب التجريبى أن تكون التجربة آخر مشهد له فى حياته الزاخرة ، فقد حدث فى شهر مارس من سنة ١٦٢٦ ، أن كان مسافراً من لندن إلى إحدى المدن القريبة ، فأخذ يفكر تفكيراً عميقاً فى إمكان حفظ اللحم من التعفن بتغطيته بالثلج ، وأراد رجل التجربة أن يجرب ذلك بنفسه ، فنزل من عربته عند كوخ صادفه فى بعض الطريق ، وابتاع منه دجاجة ذبحها وملأها بقطع الثلج ليرى كم تعيش الدجاجة دون أن يصيبها الفساد ، وبينا هو مشتغل بذلك إذ داهمه مرض مفاجئ أعجزه أن يعود إلى لندن ، فنقل إلى منزل مجاور لأحد الأثرياء ، حيث رقد رقدة الموت ، وقد كتب وهو على سرير الموت هذه العبارة :

« لقد نجحت التجربة نجاحاً عظيما » ، وكان ذلك آخر ما خطه قلمه ، ثم أسلم الروح فى التاسع من أبريل سنة ١٦٢٦ وهو فى الخامسة والستين ، وقد كتب هذه الجملة قبل موته : « إننى أضع روحى بين يدى الله ... وليدفن جسدى فى طى الخفاء ، وأما اسمى فإنى باعث به إلى العصور المقبلة وإلى سائر الأمم »

وها هى العصور والأمم قد تقبلت اسمه بالتمجيد والتخليد

« مقالات » بيكون :

صعد بيكون فى مناصب الدولة منصباً بعد منصب حتى بلغ أوجها ، فكاد يحقق بهذا حلم أفلاطون عن الملك الفيلسوف الذى يجمع فى شخصه الفكر والسلطان جميعاً ، ذلك لأنه بينما كان يرقى فى المناصب السياسية كان كذلك يرقى فى فلسفته حتى بلغ منها أرفع الذرى ، فالتقى فيه الطرفان اللذان تمنى أفلاطون أن يلتقيا يوماً فى إنسان ، وهما المعرفة والنفوذ . وإنه لعجيب حقا أن تتسع حياة هذا الرجل الزاخرة الصاخبة لما أنتجه من علم وافر وأدب غزير . فليس هيناً ولا يسيراً أن توفق بين حياة الفكر والتأمل التى لابد لها من الفراغ والهدوء ، وبين الحياة السياسية التى تقتضى صاحبها أن يخوض غمار الحياة

العملية بكل ما فيها من صخب وضجيج ، ولكن بيكون قصد منذ أول الأمر إلى الحياتين معاً ، فأراد أن يكون كما كان « سنكا » فيلسوفاً ورجلاً من رجال السياسة أيضاً ، على الرغم من خوفه أن يحُدَّ هذا من ذاك فيقصِّر فى كليهما على السواء .
ولبث يتردد حيناً أيهما يؤثر : أيؤثر حياة العزلة والتأمل ، أم يؤثر الضرب فى معمعان الحياة العملية ، وتساءل : ألا يستطيع أن يمزج بين الحياتين ؟ ولكن موقف التردد لم يطل ، فقد أيقن يقيناً ثابتاً لا يتزعزع أن من السخف أن تكون الدراسة النظرية غاية فى نفسها ، وأن تكون حكمتها محصورة فيها ، لأن العلم الذى لا يجد طريقه إلى التطبيق العملى ليس إلا عبثاً وغروراً . وفى ذلك يقول بيكون فى مقاله « فى الدراسة » ما يأتى : « ... أما أن تنفق فى الدراسة (النظرية) وقتاً طويلاً فضرب من الخمول ، وأما أن تزدان بها فحب للظهور ، وأما أن تصدر فى رأيك عن قواعدها وحدها دون غيرها فذلك جانب الطرافة من العالِم ..... إن الدراسة (النظرية) لا تعلم كيفية استخدامها ؛ إذ استخدامها حكمة خارجة عنها ، وهى خير منها ، وتكتسب بالملاحظة » . ولعمرى إن هذه الأسطر القليلة التى جرى بها يراع بيكون لصيحة داوية تضع حداً للفلسفة المدرسية ،

لأنها تنادى بالتفرقة بين العلم واستخدامه ، وهى ترفع من شأن الملاحظة والنتائج العملية للدراسة العلمية ، وتلك سمة تميز الفلسفة الإنجليزية تمييزاً واضحاً ، وضع أساسها بيكون ، وما انفكت تتسع وتزداد حتى بلغت نهايتها فى فلسفة البراجماتزم فى العصر الحديث . ولكن هذه الدعوة إلى التجربة العملية التى صاح بها بيكون ليست تعنى أنه رغب عن الكتب وانصرف عن حياة التأمل ، بل بقيت الدراسة والتفكير موئله الذى يلجأ إليه الحين بعد الحين ، فاسمع إليه كيف يقول فى مقدمة كتاب « حكمة القدماء » : « إننى لا أطيق الحياة بغير فلسفة » ثم اقرأ هذه العبارة التى يصف بها نفسه : « إننى رجل خلقت أقرب إلى الأدب منى إلى أى شىء آخر »

نعم كان « بيكون » إلى جانب الحياة العملية مفكراً عميق الفكر كاتباً رائع البيان ، وأجمل إنتاجه الأدبى طائفة من « المقالات » دبجها بأسلوب بارع أخاذ ، حتى جاءت فى جمال لفظها وجلال معناها مجموعة نفيسة نادرة من أروع ما أنتجه الفكر الإنسانى منذ نشأته إلى اليوم . فقد بلغ فيها من جودة النثر ما بلغه شكسبير من روعة الشعر . وإن كانت الكتب تنقسم إلى مراتب ثلاث كما قال بيكون : « بعض الكتب

ينبغى أن يذاق ، و بعضها يجب أن يزدرد ، و بعضها القليل خليق أن يُمضغ و يُهضم » لقد كانت « مقالاته » بغير شك من هذا القليل النادر الذى يستحق المضغ والهضم . وهى فى مجموعها صورة صادقة دقيقة لكاتبها ، تمثل جوانبه كلها ، ففيها تصوير لفلسفته الأخلاقية التى تنزع إلى القسوة المكيافيلية أكثر منها إلى الحب المسيحى ، وتصوير لنزعته الدينية التى يذهب فيها إلى العقيدة بأن العقل يكفى وحده دون الوحى والإلهام لتنظيم الكون . وقد اتهمه معاصروه بالإلحاد ولكنه ينكر ذلك فى مقال كتبه فى الإلحاد يقول فيه : « ... إن القليل من الفلسفة يميل بعقل الإنسان إلى الإلحاد ، ولكن التعمق فيها ينتهى بالعقول إلى الإيمان ، ذلك لأن عقل الإنسان قد يقف عند ما يصادفه من أسباب ثانوية مبعثرة ، فلا يتابع السير إلى ما وراءها ، ولكنه إذا أمعن النظر فشهد سلسلة الأسباب كيف تتصل حلقاتها لا يجد بدا من التسليم بالله » وأما رأيه السياسى كما يظهر فى « المقالات » فهو محافظ جامد ، وليس ذلك بعجيب من رجل يطمح إلى مناصب الحكم ، فهو لهذا ينشد قوة مركزية متينة ، ويرى أن الملكية خير أنواع الحكومة ، وهو يحب الحرب ولا يميل إلى السلم ، ولذا تراه يسب تقدم الصناعة التى أخذت

فى عهدة تنتشر فى أنحاء البلاد انتشاراً واسعاً ، لأنها تبعث على السلام الذى يذتل الشهامة والشجاعة فى الرجال[١]

وينصح بيكون كما نصح أرسطو من قبله باجتناب الثورات ما أمكن ذلك ، وخير سبيل لهذا هو التوزيع العادل للثروة بين الناس : « إن المال كالسماد لا يجود إلا إذا انتشر » . ولكنه لا يرمى بهذا إلى اشتراكية أو ديمقراطية ، لأنه لا يؤمن بمقدرة الدهماء الذين بلغ من ازدرائه لهم أن قال : « إن أخس ضروب الرياء هو مصانعة الدهماء » . « ولقد أصاب فوقيون Phocion حين أبدى الدهماء إعجابهم به فى أحد مواقفه فتساءل : ترى أى خطأ أتيتُ ؟ » يشير بهذا إلى أن عامة الشعب لا يمكن أن يتعلق إعجابها بالعمل الكامل ، ولا تصفق إلا لنقص . لذلك لا يريد بيكون أن تسود المساواة بين الناس جميعاً ، ويقترح أن يُمنح المزارعون ملكية أرضهم ، ثم يقوم على رأسهم أرستقراطية تدبر أمرهم ، ثم يحكم هؤلاء وأولئك جميعاً ملك فيلسوف ، ولعله تمنى أن يكونه

(١) هنا يكره بيكون السلم . وفى مدينته الفاضلة يكره الحرب ؟ ؟

أساسه الجديد فى البحث :

كانت الفلسفة طوال القرون الوسطى تقوم على أساس خطأ لا يمكن أن يؤدى إلى علم جديد ، فقد اتخذت القياس المنطقى سبيلا لتأييد المذاهب والآراء ، « والقياس المنطقى وسيلة عقيمة فى كثير من وجوهه لأنك مضطر أن تسلم بمقدماته تسليما لا يجوز فيه الشك » ، فمهما أمعنت فى البحث والاستنتاج فأنت محصور فى حدود المقدمات التى سلمت بها بادئ بدء ، فإذا أريد الإصلاح وانتشال الفلسفة من الهوة التى تردت فيها ، فلابد من ثورة تهدم أسلوب البحث العتيق البالى ، لهذا نهض بيكون ووضع أساساً جديداً للبحث كانت أولى خطاه الملاحظة والتجربة وقد اشترط فيهما أن تستخدما فى بطء شديد وحذر شديد ، والبطء والحذر هما أبرز ما يطبع بيكون بطابعه الخاص الذى يميزه من أسلافه فى العصور الوسطى والقديمة ، فكثيراً ما بدأ الفلاسفة بالملاحظة ، ولكنهم كانوا يفسدون هذا البدء الصحيح بالتسرع بأن يقفزوا من ملاحظة الجزئيات إلى الأحكام الكلية العامة قفزاً لا يحتاطون فيه بالحذر ، فقد كانت تكفيهم مجموعة قليلة من الأمثلة التى يستجمعونها بالملاحظة ليقيموا على أساسها ماشاءوا من نظريات فلسفية عامة . أما بيكون فيحذر الناس ويوصيهم

بالأناة والصبر ، فلا يبدأون فى مرحلة التعميم إلا إذا جمعوا من الأمثلة الجزئية أكبر عدد مستطاع

أراد بيكون أن يضع للعقل الإنسانى خطة جديدة يسير عليها ، ولكنه قبل أن يقوض الأطلال القديمة ليقيم فى مكانها بناءه الجديد ، عمد إلى تطهير العقول من كل ما يشوبها من تعصب وجمود ، فإن أردنا أن نفكر تفكيراً سليما وأن نبحث بحثاً منتجاً صحيحاً فلا بد أن نتخلص من هذه الأخطاء والأوهام الباطلة التى تحول دون سلامة التفكير

الأوهام الأربعة Idols [1] :

يريد بيكون بادئ بدء أن يسجل عوامل الخطأ وأسباب الزلل قبل أن يمضى فى رسم خطته الجديدة ، وهو يحصرها فى مجموعات أربع يطلق عليها هذه الأسماء :

(١) أوهام الجنس Idols of the race

(٢) أوهام الكهف Idols of the cave

---

(١) يستعمل بيكون كلمة Idol بمعنى الصورة التى ترتسم فى الذهن عن الحقيقة ، دون الحقيقة نفسها ، أى الفكرة التى تؤخذ خطأ على أنها شىء وهى ليست بشىء فى الواقع الخارجى ، وهذه الأفكار هى مصدر الأخطاء كلها ، وأول واجب على المنطق أن يتعقبها واحدة فواحدة فيمحوها محواً ويجتثها من أصولها

(٣) أوهام السوق Idols of the market-place

(٤) أوهام المسرح Idols of the theatre

١ — ويريد بأوهام الجنس تلك الأخطار التى غرست فى طبائع البشر بصفة عامة ، فقد يزعم الإنسان باطلا أنه مقياس الحقائق بما يملك من إدراك حسى وإدراك عقلى ، والواقع أن ما يدركه الإنسان بعقله وحواسه ليس إلا صورة لنفسه أكثر منها تصويراً للكون الخارجى « فليس العقل كالمرآة الصافية التى تعكس صور الأشياء كما هى تماماً ، ولكنه كالمرآة الملتوية التى تمزج صورة نفسها بصورة الأشياء التى تصدرها فتصيبها بالفساد والتشويه » ومن أخطاء العقل البشرى التى جُبِل عليها مَيْله أن يفرض فى الأشياء درجة من النظام والاطراد أعظم مما هى فى الواقع ، مثال ذلك أن الإنسان لا يكاد يرى الكواكب تعود فتبدأ سيرها من حيث انتهت حتى يفرض أن أفلاكها دوائر كاملة ، وأنها تسير فيها سيراً منتظماً . كذلك من أخطاء العقل المطبوعة فيه أنه إذا سلم بصحة قضية ما — سواء كان تسليمه تقليداً لعقيدة شائعة أم من أجل فائدة ينالها من صحة هذه القضية المعينة — فإنه يحاول أن يرغم كل شىء آخر أن ينهض دليلا على صحة قضيته تلك ، فإن صادفه من الأمثلة الكثيرة

ما يدل على خطئها دلالة واضحة قاطعة ، فإنه إما أن يهملها أو يُصغِّر من شأنها أو يرفضها فى تعصب ذميم ، فأهون على نفسه رفض الحق من نبذ قضية ركن إلى صحتها واعتقد بسلامتها زمناً . وهكذا يسارع الناس إلى ملاحظة الأمثلة والحوادث التى تؤيد آراءهم وعقائدهم ويهملون أو يتجاهلون كل دليل ينهض على بطلان تلك الآراء والمعتقدات . فخليق بالإنسان أن يفكر فيما يؤيد رأيه وفيما يعارضه على السواء حتى يخلص إلى الحق . ويسوق بيكون مثلا على ذلك قصة رجل أنكر تأثير النذور فسيق إلى معبد وعرضت عليه عشرات من اللوحات التى علقها من أنجاهم الله من الغرق استجابة لدعائهم ونذورهم ، ثم سئل : ألا يعترف بعد هذه الأمثلة كلها بنفع النذور وفائدة الدعاء ؟ فأجاب : « ولكن أين صور أولئك الذين أُغرقوا فى اليم رغم ما نذروا وما دعوا ؟ » . فلا يكفى عند بيكون أن تعتمد على الأمثلة المؤيِّدة ؛ بل لا بد أن تفكر فى كل موضوع من الجانب الآخر لترى هل هناك ما يقوضه ويهدمه . وهنا يتقدم بيكون إلى الناس عامة وطلاب العلم خاصة بهذا النصح « ليأخذ كل طالب لعلم الطبيعة بهذه القاعدة ... وهى : إن كل شىء يتعلق به العقل ويصر عليه ويطمئن إليه ينبغى أن يوضع

موضع الشك » « ولا يجوز أن نسمح للعقل بأن يثب أو يطير من الحقائق الجزئيـة إلى القضايا العامة الشاملة ... لا ينبغى أن نمد العقل بالأجنحة ؛ بل الأولى أن نثقـله بالأغلال حتى نحول بينه و بين القفز والطيران »

(٢) وأما الطائفة الثانية من أوهام العقل وأخطائه ، التى يسميها بيكون أوهام الـكهف ، فهى تلك التى يختص بها الفرد . « إن لـكل إنسان . . . . . مغارة أو كهفاً خاصا به يعمل على كسر أضواء الطبيعة والتغيير من لونها » وليس هذا الـكهف إلا شخصية الفرد التى تـكونها الطبيعة والبيئة والتغذية والتربية وسائر العوامل التى تـكوّن الشخصية ، ولمـا كانت تلك العوامل مختلفة باختلاف الأفراد ، كان لـكل إنسان نزعته الخاصة وأخطاؤه الخاصـة ، فبعض العقول ينزع بطبيعة تـكوينه إلى التحليل وملاحظة أوجه التباين والخلاف بين الأشياء — كالعلماء والمصورين — وطائفة أخرى تميل إلى البناء والتركيب — كالفلاسفة والشعراء — فتلاحظ أوجه الشبه بين الأشـياء . كذلك نرى فريقاً من الناس يتصفون بالجمود و يعجبون بالقديم إعجاباً شديداً لا يرضون عنه من الجديد بديلا ، وآخرين يتقبلون كل جديد و يتحمسون له تحمساً قويا ، وقليـل من الناس هم

الذين يستطيعون أن يقفوا موقف التوسط والاعتدال ، فيبقوا على القديم الصالح ولا يرفضوا الجديد النافع ، إذ الحقيقة لا تعرف تحزباً ولا تعصبا . ومن أمثلة أوهام الكهف أيضا ما تخلقه مهنة الشخص فى نفسه من الميول والنزعات التى تحصر تفكيره فى حدود مهنته الضيقة

(٣) وأما أوهام السوق فهى تلك التى تنشأ « من التجارة واجتماع الناس بعضهم مع بعض ، ذلك لأن الناس يتبادلون الحديث باللغة التى صيغت كلماتها وفقا لعقلية السوقة ، فنشأ من سوء تكوينها ومن عجزها تعطيل شديد للعقل » .

(٤) وفى العقل فوق ذلك كله أوهام قد انحدرت إليه من مذاهب الأقدمين وعقائدهم ، وقد أطلق بيكون على هذا الضرب من الأخطاء اسم أوهام المسرح ، مشيراً بذلك إلى أن الأنظمة الفلسفية التى يتلقاها كل جيل عن أسلافه ليست إلا روايات مسرحية تمثل أكوانا خلقها الفلاسفة بفكرهم خلقا كما يخلق الروائى أشخاص روايته وحوادثها ، فليس العالم الذى يصوره أفلاطون مثلا إلا عالما بناه هو وصوره كما شاء له عقله وخياله ، وقد لا يتفق مع الحقيقة الواقعة فى شىء

وبديهى أن هذه الأوهام الأربعة قد تجتمع كلها فى شخص

واحد ، وقد تنفرد فيؤثر فى الشخص عامل واحد منها أو أكثر.
فإذا قلت مثلا « إن الشمس تدور حول الأرض » و بنيت قولى على ماتدلنى عليه عيناى ، كان ذلك وهماً جنسيا ، لأنى اعتمدت على الحواس الخادعة ، وخداع الحواس عام فى البشر ، فإن علات دورانها حول الأرض بما هو ذائع بين الناس بوساطة اللغة (كطلعت الشمس وغربت الشمس) كان ذلك وهما سوقيا لأنه نشأ عن اجتماعى بالأشخاص الآخرين ، و إن دللت على صحة قولى بما قاله بطليموس فى هذا الموضوع ، كان ذلك وهما مسرحيا ، لأن الخطأ هنا قد جاءنى من آراء السالفين . أما إن كنت أرى هذا الرأى لأنه يتفق مع ما وصلت إليه أنا نفسى بعد البحث والتأمل ، كان ذلك منى وهماً كهفيا ، لأنى أنا مصدره

تلك هى أوهامنا التى تقيدنا بأغلالها فتقعد بنا عن أن ننطلق خفافا أحراراً فى بحثنا وراء الحقيقة ، فلابد إذن من دكها وهدمها ، ولابد لنا من تطهير عقولنا وتنقيتها من هذه الشوائب ، ثم لابد لنا من أسلوب جديد للتفكير ، وأداة جديدة للفهم والبحث « فإن كانت القارة الأمريكية الفسيحة لم تكن لتستكشف قط إلا بعد أن عرفت البوصلة ، فلا عجب ألا يتقدم استكشاف الفنون ورقيها تقدما عظيما ما دام فن اختراع العلوم

وكشفها مجهولا » ، « ومن العار أن نرى أصقاع الأرض المادية ..... قد انفسحت أرجاؤها ، ونرى العالم العقلى لا يزال مغلقاً محصوراً فى دائرة الكشف الضيق العتيق »

طريقة « بيكون » :

بعد أن فرغ بيكون من شرح هذه الأوهام التى تعرقل العقل وتعطله ، انتهى به هذا الشرح إلى نتيجة آمن بها أشد الإيمان ، وهى أن الداء كل الداء إنما هو فى طريقة الاستنتاج التى كان يستخدمها رجال العصور الوسطى فى تفكيرهم ، إذ كانوا يسلمون من أول الأمر بطائفة من القضايا تسليما أعمى ، ثم يتخذون من هذه القضايا نقطة ابتداء ، ويعمدون إلى توليد النتائج منها ، فكان مستحيلا أن تنكشف لهم بذلك حقيقة جديدة لأنهم محصورون مقيدون بما سلموا به ، مع أنها قد تكون هى نفسها موضعاً للشك والنقض . وإذن فلابد لنا ألا نبدأ بالتسليم ، ويجب أن نُخضع كل قول مهما كان مبعثه للملاحظة والتجربة ، فإنك لو بدأت بالإيمان ببعض الحقائق فسينتهى بك الأمر أخيراً إلى الشك ، ولكنك إذا بدأت السير بالشك والارتياب فلابد أن تنتهى إلى الحق واليقين . هكذا ينقد « بيكون » طريقة الاستنتاج من

مقدمات مفروضة ولا يرضى أن يتخذها الناس أسلوبا لتفكيرهم ، وهو لا يقف عند الهدم والنقض ، ولكنه يقدم لنا طريقة علمية جديدة (طريقة الاستقراء Induction) تؤدى إلى الغاية التى يرضاها من كشف واختراع ينتهيان بخير الإنسان وسعادته ، ويهيئان له حياة فاضلة كاملة ، وهو يشرحها فى « المدينة الفاضلة » التى صورها كما شاء له خياله ، والتى سنأتى على ذكرها بعد حين ، وهانحن أولاء نعمد إلى تحليل طريقته و بسطها خطوة خطوة :

(١) **جمع الحقائق** : أول خطوة يخطوها الإنسان فى سبيل الاستقراء هى بالطبع ملاحظة الحقائق وجمع الأمثلة ، فيستحيل على الإنسان الذى يتصدى لفهم الطبيعة وتفسيرها أن يفهم منها أكثر مما يلاحظ من أحداثها ومشاهدها بحواسه وفكره ، و بديهى أن يعجز الإنسان عن معرفة مالم يلاحظه ، و إذن فالمرحلة الأولى من الطريق هى إعداد « تاريخ » لكل ظاهرة من الظواهر التى نرى الكون غاصا بها ، و بهذا « التاريخ » وحده نستطيع أن نشرح تلك الظواهر ، و ينبغى أن تكون المعلومات التى نجمعها عن كل ظاهرة نريد بحثها وافية شاملة لكل ما تأتى به الملاحظة والتجربة مما يتعلق بهذه الظاهرة . و يطيل « بيكون » القول والشرح فى هذه المرحلة الأولى من

طريقته لأنه يثق كل الثقة أنه بغير هذا التسجيل لحقائق الطبيعة يتعذر أن يتم عمل واحد على أساس صحيح « ولو اجتمع عليه نوابغ العصور كلها » وهو يهيب بالناس أن يسجلوا تاريخ الطبيعة حتى يصبح فهمها وفهم العلوم كلها عملا هيناً تكفيه أعوام قلائل

(٢) **كشف الصور** : تجيء بعد جمع الحقائق والأمثلة مرحلة ثانية ، هي المقارنة بين هذه الحقائق التي جمعناها بملاحظتنا لمشاهد الطبيعة ، وهذه المقارنة تمكننا من الوصول إلى « صورة » الظاهرة التي نكون بصدد بحثها ، وهنا نرى « بيكون » غامضاً في تحديد مايقصده تماماً من كلمة « الصورة » فهو يقول تعريفاً لها : « صورة الظاهرة هي التي إذا أضيفت إليها أكسبتها ماهيتها ، وإذا ما انتزعت منها تلاشت طبيعتها » ، ولكنها لا تزال مع هذا التعريف مبهمة غامضة لا نفهم مدلولها فهماً دقيقاً ، فهي بالبداهة لا تعني شكل الشيء الخارجي الذي يدرك بإحدى الحواس ، وليست هي المثال الأفلاطوني للشيء ، لأن هذا منفصل عن الشيء وخارج عنه ، أما « صورة » الشيء عند «بيكون» فهي فيه وتتصل به أوثق اتصال . ونستطيع أن نوضحها للقارئ على وجه التقريب بأنها « القانون » الذي تسير على مقتضاه الظاهرة المعينة ، فصورة الحرارة مثلاً هي قانونها وهكذا . فهذه

المرحلة إذن هي استخراج القانون من الأمثلة ، بأن نحذف الحقائق التي يتبين لنا أثناء اختبارنا للأمثلة المجموعة أنها عارضة طارئة ، إلى أن نستخلص في النهاية الخصائص الجوهرية التي تتميز بها الظاهرة التي نبحثها

(٣) **جدول الاستنتاج** : هـذا أنت قد اجتمع لديك ما شئت أن تجمع من أمثلة وحقائق ، ثم أخذت تقارن بينها لتستخرج ما هو عرضي زائل قد يصحب الظاهرة وقد لا يصحبها ، وتستبقي ما هو جوهري دائم لا ينفك ملازماً للظاهرة المبحوثة أينما كانت ، ثم صعدت من مرحلة الأمثلة الجزئيـة إلى مرتبة أعلى وأشمل ، هي مرتبة القوانين التي تسير تلك الأشـياء على سننها و بمقتضاها ، ولـكن كيف يتم هـذا الانتقال من مرحلة الجزئيات إلى مرحلة استخراج « الصورة » أو القانون ؟ يرى « بيكون » ألا توضع الأمثلة الجزئية أمام الباحث أكداساً مهوشة ، ثم يجيل فيهـا بصره كيف شاء ، بل يشترط لصحة السير أن تنظم تلك الأمثلة وتبوب في قوائم ثلاث :

(١) القائمة الأولى تسـجل فيها الأمثلة المؤيدة ، فيثبت فيها مجموعة الأمثلة التي تتفق كلها في صفة بعينها ، فإن كان موضوع البحث مثلاً هو « الحرارة » وجب أن يسجل في هذه

القائمة كل ما اتصل به علم الباحث من مصادر الحرارة على اختلاف صنوفها وتباين ألوانها ، فتذكر الشمس والمصابيح وسائر أسباب الإضاءة ، ثم تذكر الأجسام المحترقة كلها ، ثم يذكر دم الحيوانات والحديد المحمى وغير هذا وهذا من آلاف الأشياء الحارة ، لأنها مظهر للحرارة التى هى موضوع البحث

(٢) ولكن هذه القائمة الأولى وحدها لا تغنى فى البحث شيئاً ، لأنها تشتمل على الأمثلة التى تؤكد ظاهرة الحرارة وتؤيدها ، ولا بد لنا إلى جانبها من قائمة ثانية لأمثلة تنفى وجود الحرارة ، أعنى أشياء لا يكون فيها شىء من الحرارة ، إذ المعرفة الإيجابية كلها إنما تستمد من المعرفة السلبية ، ويعبر « بيكون » عن ذلك بعبارات مجازية فيقول إن كل الضوء مبعثه الظلام ، « وإله الحب إنما خرج من بيضة فقست فى ظلام الليل »

سنضع إذن فى هذه القائمة أمثلة لأشياء لا حرارة فيها على أن يكون بينها و بين أمثلة القائمة الأولى علاقة شبه ، فقد ذكرنا فى القائمة الأولى مثلاً الشمس كمصدر للحرارة ، فنذكر هنا القمر مثلاً لأشعة لا حرارة فيها . وقد ذكرنا فى القائمة الأولى دم الحيوان الحار ليؤيد ظاهرة الحرارة ، فنذكر هنا دم الأسماك والحيوانات الميتة لأنه بارد ، و إذن فهو ينفى ما أثبتته القائمة الأولى

(٣) وليست تكفيك هاتان القائمتان إن أردت دقة في البحث وضبطاً وإحكاماً في النتائج ، بل لا بد من قائمة ثالثة تستخدمها للمقارنة فتضع فيها مجموعة من الأمثلة تختلف فيها الظاهرة التي أنت بصدد بحثها قوة وضعفاً ، فتذكر أشياء تقل فيها درجة الحرارة ، وإلى جانبها أشياء أخرى تشتد فيها درجة الحرارة لكي تستطيع بمقارنة بعضها ببعض أن تستنبط السبب الذي يدور مع ظاهرة الحرارة كثرة وقلة

(٤) **عملية التنحية أو العزل** : وليست هذه القوائم الثلاث هي كل شيء ، فإنك إذا ما فرغت من إعدادها كان لزاماً عليك أن تتبعها بخطوة أخرى هي أقوم جزء في طريقة « بيكون » ، ألا وهي عملية العزل والإقصاء . ففي بحثك عن سبب الحرارة مثلاً ، ستتناول القوائم الثلاث التي أعددتها — قوائم الإثبات والنفي والمقارنة — ثم تأخذ في رفض أمثلة مما أثبت في القائمة الأولى لما يتبين لك من القائمة الثانية أنه لا يمكن أن يكون سبباً للحرارة ، فترفض مثلاً أن يكون دم الحيوان سبباً للحرارة ، لأن هناك من الحيوانات ما دماؤها باردة ، وهكذا تظل تعزل مثلاً في إثر مثل حتى يبقى في النهاية ما يدل على السبب الحقيقي

(٥) **الأمثلة الصليبية** : ولكن ربما بقي لديك أكثر من سبب وعجزت عن ترجيح أحدها ، لأن كلا منها تؤيده أمثلة ليس ما ينفيها فى قائمة النفى ، فواجبك عندئذ أن ترسل البصر إلى العالم الخارجى مرة أخرى عسى أن تصادف فى الطبيعة حقيقة تعينك على ترجيح سبب على سبب ، فإن وجدت مثل هذه الحقيقة كانت لك فى ضلالك مرشداً وهادياً ، لأنها ستشير لك إلى الطريق السوى كما تفعل الأنصاب الحجرية التى يقيمها الناس عند ملتقى الطرق لهداية السائرين ، وكثيراً ما تكون تلك النُّصُب على هيئة الصليب ، ولهذا أطلق بيكون على الأمثلة المرجِّحة اسم الأمثلة الصليبية

سبب الحرارة :

كان مما بحثه « بيكون » على أساس طريقته الاستقرائية سببُ الحرارة ، وقد ذكرنا فيما سبق كيف أنه أثبت فى القائمة الأولى كل الأمثلة التى تظهر فيها الحرارة ، وفى القائمة الثانية أمثلة تشبه التى جاءت فى الأولى ولكنها لا تحتوى حرارة ، وكيف أنه ظل يُقصى كل ما يثبت له أنه يستحيل أن يكون هو سبب الحرارة لظهوره فى بعض الأمثلة واختفائه فى الأمثلة الأخرى ،

وهكذا حتى وصل فى النهاية إلى علة واحدة بقيت له ، هى الحركة ، فقد هداه بحثه إلى أن الحركة هى علة الحرارة ، لأن كل شيء حار يكون فى حركة دائمة هى التى سببت حرارته ، وتختلف حرارة الأجسام باختلاف حركتها زيادة ونقصاً

بهذه الطريقة عرف « بيكون » كيف يستفيد من الأمثلة التى يجمعها بالملاحظة والتجربة فى الوصول إلى النتائج الجديدة ، فلم يكن — كما كان القدماء — يجمع الأمثلة ويكدسها فى غير نظام كما يكوِّم النمل طعامه فى جحوره بأن يضعه كما هو من غير تبديل ولا ترتيب ، ولكنه كان أشبه شيء بالنحل الذى يجمع مادة طعامه من هذه الزهرة ومن تلك ، ثم يهضمها ويمثلها لغاية فى نفسه يقصد إليها فيخرجها آخر الأمر شيئاً جديداً

رأى «بيكون» أن وجهة العلم الجديدة يجب أن تنفض يديها من المناقشات العقيمة التى كانت تدور حول الكليات ، وأن تنصرف بكل قوتها إلى الأشياء نفسها ، فإن العلم لا يقوم بناؤه إلا على الإدراكات الحسية المباشرة ، ثم ينبغى أن يرتفع بعد ذلك بكل حذر وبالتدريج البطيء إلى مرتبة المعقول المجرد

ومن طريقة « بيكون » العلمية استخلص علماء التربية بعض القواعد فى تربية الأطفال ، فقالوا : إنه يجب أن يسير التعليم من المحسوس إلى المعقول

هكذا يريد « بيكون » أن نستقصى ظواهر الكون واحدة بعد أخرى فنتعرف عللها وطبائعها ، وهـذه الدراسة هى أولى مراتب الفلسفة ونعنى بها دراسة الطبيعة .

ولكن لا ينبغى أن نقتصر على علم الطبيعة هذا (الفيزيقا) بل يجب أن ننتقل منه إلى مرتبة الأسباب العليا والقوانين العامة — إلى ما وراء الطبيعة — إلى الميتافيزيقا ، وهى عند بيكون نتيجة للعلوم الطبيعية تجىء بعدها وتتولد منها ، فإن كانت « الفيزيقا » تعلمنا أن الحرارة نتيجة الحركة ؛ فإن الميتافيزيقا ترينا طبيعة الحركة نفسها ، وتبين لنا كيف تتشعب الحركة إلى شعب مختلفة ، فمنها يكون الكون والفساد ، ومنها تنشأ الحرارة ويتولد الضوء ، والميتافيزيقا هى العلم الذى يَفرِض فى الطبيعة عقلا وتدبيراً

ثم يصعد بيكون إلى مرحلة ثالثة أعلى من السابقتين ، فهو يحس أن هذا الكون على تعدد ظواهره لا بد أن يكون متحداً آخر الأمر يسير كله على قواعد واحدة ، فهو يرى أن فوق الميتافيزيقا علماً أسمى منها هو الذى تنبت منـه كل العلوم على اختلافها ، ألا وهو البديهيات التى تكون صحيحة فى أى علم . مثال ذلك البديهيـة القائلة إنه إذا أضيفت أجزاء متساوية إلى أجزاء غير متساوية كانت المجموعات غير متساوية ، فهذه قاعدة

صحيحة فى الرياضة ، وهى صحيحة فى العـدل وفى سائر العلوم ، وقل مثل ذلك فى البديهيات كلها

تتلخص طريقة « بيكون » إذن فى هاتين الخطوتين : جمع الأمثـلة ما أمكن الجمع ، ثم تنظيمها وتبويبها وتحليلها و إبعاد ما يظهر منها أن ليس له بالظاهرة المبحوثة علاقة علة ومعلول ، وهكذا يمكننا أن نصل إلى « صورة » الظاهرة التى بين أيدينا ، وصورة الشىء عند بيكون هى قانونه كما سبق القول

ولا يقف « بيكون » بفلسفته عند حد إيجاد الصور ، بل لا بد بعد هذا كله من تطبيق هذا العلم الذى ظفرنا به على الحياة العملية ، فإن المعرفة التى لا تنتج عملا تـكون ميتة جامدة ليست خليقة بالإنسان ، فنحن نبذل هذا المجهود فى تحصيل المعرفة لا لتكون غاية فى ذاتها ، ولـكن لنتمكن بمعرفة قوانين الأشياء من تشكيل الأشياء وتوجيهها كما نحب ونشتهى . فنحن ندرس الرياضة مثلا لتكون وسيلة لحساب الـكميات التى تقتضى الحياة حسابها ، ولـكى نستعين بها على بناء الدور والجسور وسائر أسباب المدنية ؛ وندرس علم النفس لعلنا بدراسته نستطيع أن نشق لأنفسنا طريقاً سويا فى المجتمع الذى نعيش فيه ، لأن تفاهم الأفراد يكون على أتمه حين يفهم الناس بعضهم بعضاً فهماً صحيحاً .

وإذا استطاع العلم أن يكشف لنا عن صور الأشياء كلها أصبحت الدنيا فى قبضة أيدينا نصوغها كما نشاء ، ونكوّن لأنفسنا المدينة الفاضلة الكاملة التى ما فتئ ينشدها الإنسان منذ صار إنسانا

مدينة العلم الفاضلة :

ثم إن نحن أخذنا بيد العلم فسرنا به فى الطريق السوى ، وملكنا زمامه وبسطنا عليه سلطاننا كان ذلك كفيلا بالمدينة الفاضلة التى تسمو فيها الجماعة الإنسانية إلى مرتبة الكمال .
ويصور لنا « بيكون » تلك المدينة الفاضلة التى نستطيع أن ننتهى إليها بمعونة العلم فى آخر كتاب أخرجه للناس وعنوانه « أطلانطس الجديدة The New Atlantis » وقد نشره قبل وفاته بعامين ، وعنه يقول ولز الكاتب الإنجليزى المعروف « إنه أجل خدمة أداها « بيكون » للعلم »

صوّر « بيكون » فى هذا الكتاب جماعة يسيطر عليها العلم ، تسكن جزيرة نائية أطلق عليها اسم أطلنطس ، وقد شاء له خياله أن يكون موقعها فى أقصى المحيط الهادى حتى يبعد بها ما استطاع عن أوروبا ، وحتى يرسل فى وصفها الخيال إرسالا لا يحول دونه شىء ، وهاك القصة موجزة :

لقد أقلعت بنا السفن من « بيرو » آخذة سمتها ناحية الصين واليابان ، فما احتوتها أمواه المحيط حتى خيم السكون وانبسط سطح الماء صقيلا كالمرآة ، لا تعلو فوق صدره موجة واحدة ، فبقيت السفائن بضعة أسابيع جاثمة لا تهتز ولا تتحول حتى كاد ينفد زادنا ؛ وعندئذ انفرجت أطباق السماء فجأة عن ريح صرصر عاتية عصفت بنا فدفعت فلكنا دفعاً عنيفاً ، وأخذت تمعن بنا ناحية الشمال ، وليس أمامنا إلا البحر وليس وراءنا إلا البحر ، والبحر عن يمين وشمال ، لا تقع العين إلا على موج فوق موج ، فدب اليأس القاتل فى نفوسنا ، واستولى علينا الجزع والفزع ، وخشينا أن نهلك جوعا فقللنا من وجبات الطعام إبقاء على ما بقى فى جُعبتنا من زاد قليل ، وزاد الطين بلة أن فشا المرض بين الملاحين فرفرف الموت بجناحه القاتم على السفن ومن فيها ، حتى أصبح الفناء منا قاب قوسين أو أدنى ، وهنا وقعت أبصارنا — فى الأفق النائى — على جزيرة زاهية تتلألأ فى ضوء الشمس فتهللت النفوس بشراً ، وأخذت الفُلك تحبو نحوها حتى دنت من الشاطئ ، فرأينا جماعة من أهلها قد احتشدوا يرقبون هذا الطارئ الجديد . يا عجبًا ! إنهم لم يكونوا أجلافا متوحشين كما صور لنا الوهم والخيال ، إنما هم يرتدون ملابس بلغت من

البساطة والنظافة والجمال خدا بعيداً ، ويلوح الذكاء المشتعل على مخايلهم . وقد شاءت أخلاقهم الكريمة النبيلة أن يسمحوا لنا بالنزول فى أرضهم والمكث بين ظهرانيهم ، على الرغم من أن حكومة بلادهم تحرم الهجرة إليها تحريما قاطعا ، ولكن أبت رجولتهم العالية أن ترى المرض ينشب أظفاره فى الملاحين ولا ترضى لهم بالبقاء حتى يأذن لهم الله بالبرء والشفاء

نزل الراكبون إلى الجزيرة ريثما تتم لأولئك المرضى العافية ، وفيما هم كذلك ، أخذ الأصحاء منهم يجوبون أنحاء الجزيرة ويجوسون خلالها فيكشفون فيها كل يوم سرا جديداً من أسرار تلك الأرض العجيبة ، أرض أطلنطس الجديدة ، وقد حدثهم أحد أهليها أنه « كان يسيطر على الجزيرة منذ ألف سنة ملك لا تزال ذكراه مقدسة عند الجماعة كلها . . . . واسم ذلك الملك سليمان . وإنما نزل من نفوسنا هذه المنزلة الرفيعة لأنه وضع لأمتنا أساس اجتماعها وقانونها ، فلقد كان ذا قلب كبير . . . ولم يكن يفكر إلا فى توفير السعادة لأمته وشعبه » ، ومن أعماله الجيدة ، بل لعله أعظم أعماله كلها ، إنشاء هذه الهيئة التى نسميها « بيت سليمان » وهو أرقى ما شهدته الأرض من نظم

وما بيت سليمان هذا الذى يشير إليه الرجل ؟ « إنه يقوم

فى أطلنطس الجديدة بما يقوم به البرلمان فى لندن ، فهو مقر حكومة الجزيرة ، ولكنها حكومة ليس بين أعضائها سياسيون ، وليس فى البلد أحزاب ، فلست ترى مثل هذه الضجة الصاخبة التى تلازم عملية الانتخاب ، فالطريق المؤدية إلى أوج الشهرة العلمية مفتوحة أمام الجميع ، وليس يظفر بوظائف الدولة إلا من سار فى تلك الطريق من أولها إلى آخرها . إنها حكومة الشعب للشعب ، يديرها صفوة منتخبة من الشعب ، هى حكومة يملك زمامها رجال الفن والمهندسون والفلكيون وعلماء طبقات الأرض والنباتيون والأطباء والكيماويون والاقتصاديون وعلماء الاجتماع والنفس ثم الفلاسفة » وهى حكومة لا تصب سلطانها على الإنسان ، إنما توجه حكمها إلى الطبيعة التى فرضت دراستها على الإنسان فرضاً ، فرضها الله الذى « وضع الدنيا فى قلوب الناس » ويعنى بهذه العبارة أن الله قد كون عقل الإنسان بحيث يستطيع تصوير الكون كما تستطيع العين رؤية الضوء . قال محدثنا : « إن الغاية من حكومتنا إنما هى معرفة الأسباب والحركات الكامنة فى الأشياء ، وتوسيع نطاق مملكة الإنسان » وهذه العبارة هى خلاصة الكتاب كله ، بل هى حجر الزاوية من فلسفة بيكون بأسرها ، أعنى أن يشتغل حكام الدولة بدراسة

الطبيعة ليستخدموها لخير الإنسانية ونفعها ، فيدرسون أفلاك السماء ونجومها ، ويحاولون استخدام قوة الماء الساقطة فى إدارة الأرحاء ، ويدرسون ما ينتاب الإنسان من أمراض وكيفية الوقاية منها ، ويبحثون فى استنباط أنواع جديدة من الحيوان وأنماط من النبات ، وغير هذا وذاك من ألوان الدراسة التى تعود على الناس بالخير الوفير . قال الرجل : إن رجال الحكومة فى هذا البلد لا يدخرون وسعاً فى محاولة تقليد طيران الطير حتى أخضعوا أجواء الفضاء لسلطان الإنسان ، وإن لنا بفضلهم لسفناً تسبح مع الحوت تحت أغوار الماء ... وتنتج جزيرتنا ما تستهلكه وتستهلك ما تنتجه ، فلا مبرر أن تزج برجالها فى معمعان الحروب من أجل الأسواق الخارجية وترويج التجارة !....

ويقضى نظام الجزيرة أن تبعث إلى البلدان الأجنبية طائفة من علمائها يتبدلون مرة فى كل اثنى عشر عاماً ، وهؤلاء يزورون شعوب الأرض قاطبة ، فيتعلمون لغاتهم ويدرسون علومهم وصناعاتهم وآدابهم ، ثم يعودون إلى بلادهم يحملون إليها ما أفادوه فى رحلتهم حيث يتقدمون به إلى رجال « بيت سليمان » لتمحيصه وتطبيق النافع منه فى بلادهم ، وبهذا تستطيع أطلنطس الجديدة أن تسرع الخطا نحو الكمال المنشود

تلك صورة مقتضبة موجزة يقدمها لنا « بيكون » عن المدينة الكاملة كما تخيلها وتمناها ، وإنه ليلهج فيها بما حلم به الفلاسفة جميعاً : شعب يقوده حكماؤه فى رخاء وفى سلم ، لا تشوبه شائبة من حرب أو قتال ، يتمنى « بيكون » كما تمنى قبله كثير من الفلاسفة أن يسود العلم بدل السياسة ، وأن يتربع العالم الفيلسوف على عروش الملك والسلطان

نقد « بيكون » :

تصدى كثيرون لنقد طريقة « بيكون » ، ولكن كان أعنفهم وأقساهم جميعا اللورد ماكُولِي الكاتب الإنجليزى المشهور ، فقد تناول طريقة « بيكون » بالنقد والتجريح حتى لم يُبق له شيئا من الفضل ، فهو يتساءل : هل أتى بيكون للإنسانية بجديد مبتكر ؟ ألم تكن طريقته الاستقرائية التى ملأ بها الدنيا صياحا معروفة منذ أقدم العصور ، بل منذ كان الإنسان على وجه الأرض إنساناً مفكراً عاقلا ؟ إنه لعمر الحق لم يزد فى دستوره العلمى الجديد على « تحليل لما يعمله الناس جميعا من الصباح إلى المساء » ويسوق ما كولى لذلك مثلا فيقول : يحس الرجل الساذج مرضا فى معدته ، وهو لم يسمع قط باسم بيكون ، فتراه يسير وفق

القواعد التي يذكرها « بيكون » على أنها طريقة جديدة للبحث ، حتى يقتنع بأن الفطير الذى أكله يوم كذا قد كان سبب علته « لقد أكلت فطيراً فى يوم الاثنين و يوم الأربعاء فأرقنى عسر الهضم طول الليل (هذه الخطوة توافق مرحلة الإثبات عند بيكون) ولكنى لم آكل فطيراً فى يومى الثلاثاء والجمعة فكنت سليما معافى (هذه هى مرحلة النفى) وقد أكلت منه يوم الأحد قليلا جدا فأحسست فى المساء ألما خفيفا ، غير أنى يوم عيد الميلاد لم أكد آكل فى طعام الغداء إلا فطيراً فمرضت مرضاً أشرف بى على الخطر (مرحلة المقارنة) و يستحيل أن يكون ذلك ناشئاً عما شربته من نبيذ ، لأننى أشرب النبيذ كل يوم منذ أعوام طوال فلم يصبنى منه أذى (مرحلة العزل) وهكذا يسلك الأمى الجاهل فى شؤون حياته اليومية نفس الطريق التى رسمها « بيكون » ، ولهذا لا يتردد « ماكولى » فى الحكم على طريقة « بيكون » بالتفاهة وقلة الخطر ، وأن صاحبها قد أسرف فى تقديرها إسرافا جاوز كل حد معقول

ولكن ماكولى قد غلا فى نقده غلوا شديداً ، فليس يستطيع الرجل الساذج أن يصطنع فى حياته الاستقراء بهذه الدقة ، و إن هذا المثل الذى ساقه للرجل الجاهل لأرفع جدا وأدق جدا

مما يستطيعه عامة الناس . ومن جهة أخرى فإن الاستقراء الذى ضرب له مثلا لأقل جدا مما يريده « بيكون » بطريقته ، فإن « بيكون » لا يكفيه هذا الطريق المعبد الممهد ، بل إنه فى مثل هذه الحالة يفرض أسباباً عدة غير النبيذ مما قد يكون سبباً فى علة المعدة التى عزاها الجاهل إلى الفطير بعد أن تبين له أنها لم تكن من النبيذ . فلِمَ لا يكون السببَ لونٌ آخر من ألوان الطعام ، ولم لا يكون سوء الطهى ، ولم لا يكون السرعة فى تناول الطعام ، ولم لا يكون ناشئاً عن حزن ألمّ بالرجل عند الغداء ؟ إن طريقة « بيكون » تشترط فى البحث سلسلتين من التجارب : تكون الأولى بالاستمرار فى أكل الفطير ، ثم استبعاد ألوان الطعام الأخرى واحداً بعد واحد فى كل وجبة من وجبات الطعام ، ففى يوم الإثنين مثلاً يتناول الرجل غداءه إلا السمك ، ويتناول يوم الثلاثاء نفس الغذاء إلا اللبن ، ويوم الأربعاء يستبعد النبيذ ، وهكذا يستثنى فى كل يوم نوعاً واحداً فقط ، فإذا ظل يلازمه سوء الهضم فى الحالات كلها ، حق له أن يحكم بأن السمك وحده أو اللبن وحده أو النبيذ وحده لم يكن سبباً فى مرضه ، ولكن إن لم تكن هذه الأنواع سبباً فى المرض وهى فرادى ، فقد يؤثر الواحد منها حين يشترك مع آخر ، وإذن فينبغى أن يتابع الرجل تجاربه

فيواصل أكل الفطير ثم يستبعد ألوان الطعام زوجاً زوجاً ، وبعد ذلك يستبعدها ثلاثة ثلاثة ، ثم يأكل الفطير وحده عدة أيام ، فإن لازمه سوء الهضم حق له أن يرجح (يرجح فقط دون أن يقطع) أن الفطير هو سبب المرض.

هنا ينتهى جانب من جوانب البحث ، ولابد للرجل أن يستأنف التجربة على نحو آخر ، فيحذف الفطير فى كل مرة ، ويقلب الصنوف الأخرى حذفاً وإضافة بكل صورة ممكنة ، مع إدخاله فى تجاربه ظروفاً مختلفة تحيط بالأكل ؛ فيوماً يتغدى بعد مشى طويل ، ويوماً بعد ركوب كثير ، ويوماً فى جوّ من المرح والسرور ، ويوما فى همّ وحزن ؛ وتارة يأكل فى سرعة ، وطوراً فى بطء ؛ وهكذا يظل يجرب مئات ومئات من الحالات مع حذف الفطير فى كل حالة منها ، فإذا وجد أن مرضه قد امتنع فى تلك الحالات جميعاً على اختلاف ظروفها انتهى إلى نتيجة محققة : هى أن الفطير هو العلة فى سوء الهضم بغير شك.

***

يعتقد «بيكون» أن العلم وسيلة لغاية عملية فى حياة الإنسان ، « العلم قوة » وهو أطول القوى بقاء ، فيستطيع الإنسان أن يكون سيد الطبيعة بفهم كنهها الحقيق فهماً صحيحاً . وعنده إذن أن دراسة العالم الخارجى لا تقصد إلا لكى تعين العقل البشرى على فرض سيادته على الطبيعة

وقد كان « بيكون » بهذا القول يعبر عما كان يتردد فى خواطر الناس ، إذ نهضت عدة عوامل تدل الإنسان على أن سيادته على الطبيعة ممكنة ميسورة ، منها : استكشاف القارة الجديدة ، واختراع البوصلة ، والبارود ، وفن الطباعة . هذا وقد كشفت لهم المناظير المكبرة عن خفايا السماء وألغازها ، وبدأ كل شىء يسلم زمامه لعقل الإنسان . ولا بد للإنسان أن يتخذ من العلم رائداً يهديه سواء السبيل فى تجوابه فى أنحاء الطبيعة

بهذه النزعة العملية تفوّق « بيكون » على الفلسفة المدرسية التى لا تؤدى إلى شىء ، ولكن الفلسفة كان يتهددها خطر على يديه ، وهو أن تزيح عن كاهلها خدمة الأغراض الدينية ، لكى ترزح تحت عبء آخر هو خدمة الأغراض العملية

والواقع أن ثمار المعرفة لا تنضج إلا حيث تكون المعرفة وحدها هى الغرض المنشود ، وإن ما وصلت إليه أذهان الفلاسفة من الحقائق الطبيعية التى كانت فيما بعد أساس العلم الطبيعى ، والتى بفضلها أصبح هذا العلم عماد المدنية الإنسانية ، إنما جاء نتيجة رغبة هؤلاء الفلاسفة فى تفهم الطبيعة ونظامها ، لا لأنهم يريدون إصلاحاً عمليا من وراء ذلك الفهم ، بل يريدون إشباع عقولهم فحسب

هذا هو « بيكون » الذى يكاد يجمع المؤرخون على أنه

لا يدانيه إلا أرسطو فى شمول النظر واتساع الفكر حتى وسع العالم كله وحتى اتخذ من الكون كله ميداناً لدراسته ، ولم يكن يطمع « بيكون » إلا فى أمنية واحدة هى أن يسود الإنسان الطبيعة ، وهو فى ذلك يقول : إن الناس من حيث مطامعهم ثلاثة رجال : فرجل يطمع فى أن يبسط سلطانه على أمته ، وهو أوضع الثلاثة جميعاً ، وآخر يطمع فى أن ينشر نفوذ بلاده على أمة أخرى ، وهو أسمى من الأول وأنبل ، وثالث يطمع فى أن يجعل الجنس البشرى سيد الكون وهو أشرف من سابقيه وأرفع

ولا شك أن « بيكون » كان من هذا الضرب الأخير

توماس هوبز

Thomas Hobbes

ولد توماس هوبز فى مالمسبرى Malmesbury بإنجلترا عام ١٥٨٨ ، وكان صديقاً لبيكون ، و بن جونسون ، وغيرهما من أعلام الفكر فى إنجلترا عندئذ ، وقد تلقى دراسته فى الرياضة والعلوم الطبيعية فى باريس ، فتعرف بجاسندى Gassendi وديكارت . وكان هوبز من أشد الناس حماسة فى تأييد « الفلسفة الآلية » الجديدة التى كان يذيعها كپلر وكوبرنيك وجاليليو

وغيرهم من رجال العلم ؛ أما أشهر مؤلفاته فرسالة عنوانها« في الطبيعة البشرية» ، ثم كتابه المشهور « التنين Leviathan » .

وكانت وفاته عام ١٦٧٩

يعرّف « هوبز » الفلسفة بأنها فهم النتائج أو ظواهر الطبيعة بالرجوع إلى أسبابها ، أو هي فهم هذه الأسباب نفسها بما نستنبطه من النتائج التي تقع تحت ملاحظتنا استنباطاً صحيحا . وأما الغاية المقصودة من الفلسفة فهي أن تمكننا من التنبؤ بما سيحدث من نتائج ، وبهذا نستطيع أن نستغلها في حياتنا العملية . ويرى « هوبز » أن كل ما نحصله من معرفة إنما جاءنا عن طريق الحواس بما ينطبع عليها من آثار انبعثت من الأشياء الخارجية ، ثم هذه الآثار المنبعثة تنشأ من حركات معينة تطرأ على الأجسام المادية الموجودة في العالم الخارجي ؛ وإذن فأصل المعرفة تحرّكُ المادة في المكان . ولما كان واجب الفلسفة أن تدرس المعرفة وكيفية تحصيلها ، كان لزاما عليها أن تحصر مجهودها في دراسة الأجسام المادية وحدها ، أما كل ما عدا المادة من روحانيات فينبغي أن نتركها للوحي والإلهام ، ولا يجوز لنا أن نخلط بين العقيدة والعقل ، فحيث ينتهي الثاني تبدأ الأولى ، وحيث ينتهي العلم يبدأ الإيمان

ويرى «هوبز» أن العالم يتكوّن من أجسام طبيعية ، وأجسام سياسية ، أى من الأشياء والناس ، ولذلك ترى فلسفته تنقسم شعبتين : هما الفلسفة الطبيعية التى تبحث فى الأشياء وتكوينها ، والفلسفة المدنية وتبحث فى المجتمع ونشأته ؛ وهو فى كليهما مادىّ يرى أن الطبيعة والمجتمع يتألفان من جزيئات تراكمت فتكونت منها الأجسام طبيعية كانت أم سياسية

وتظهر نزعة «هوبز» المادية ظهوراً جليا فى نظريته السياسية ، وهى أهم جوانب فلسفته ، إذ يذهب إلى أن الدولة إنما تتألف من ذرات اجتمع بعضها إلى بعض ، فكان من اجتماعها الدولة ، كما تتراكم الذرات المادية وتتلاحق فتكوّن الأجسام ، وكما أن العالم الطبيعى يعتمد فى تكوينه على الحركة التى بين أجزائه وما فيها من جذب ومقاومة ، كذلك المجتمع لم يقم إلا على أساس من الحركة والمقاومة بين الأفراد ؛ فقد كانت الإنسانية فى حالتها الطبيعية الأولى فى عراك متصل عنيف ، لا ينقطع الحرب بين أفرادها ، ولهذا كان احتفاظ الإنسان بذاته هو الخير الأسمى ، وكان الموت هو أبغض الشرور ، وقانون الطبيعة هو أن تقوّى الجانب الأول من الإنسان ، وأن تعاونه على اجتناب الموت

كان الناس فى حالتهم الفطرية الأولى لا يذوقون للسلم طعما ،

ولا ينفكون يتنازعون و يتقاتلون ، و ينظر كل فرد إلى الآخر نظرة ملؤها الخوف والشك ، فلم يجدوا بدا من التعاهد والتعاقد ، فاتفق الجميع على أن يتنازل كل إنسان عن جزء من حريته المطلقة ، فتصبح مقيدة بصالح المجموع ، وأن يحدد من مطالبه ، فلا يحاول أن يظفر بكل ما يشتهى . هذا التعاقد بين الأفراد هو أساس الاجتماع والقاعدة التى تقوم عليها الدولة ، ولكن هذا التعاقد لا يمكن تنفيذه وتحقيقه إلا إذا خضع الجميع لفرد واحد منهم تتمثل فى شخصه الدولة كلها ، وتكون إرادته هى القانون النافذ ، وليس الصواب والخطأ والخير والشر والفضيلة والرذيلة إلا ما تريده هذه القوة الحاكمة ، و يستحيل أن يسود النظام فى جماعة ، وأن يطرد لها تقدم ورقى ، إلا إذا وقر فى نفوس الجميع أنهم يفيدون خيراً باحترامهم لرئيسهم الأعلى وخضوعهم له

فأنت ترى من هذا أن نظام « هو بز » السياسى هو نتيجة مباشرة لنظريته المادية ، إذ يصور لنفسه الدولة آلة عظيمة هى كل شىء ، ولا يكون فيها للأفراد حرية الرأى ولا إملاء للضمير ، بل وتسحق فيها كل عقيدة دينية تتعارض مع ما تراه الدولة حقا وخيراً ، وهذا التصور للدولة يقابل رأيه فى الكون بأنه يسير سيراً آليا ، وكل ما يقع فيه مسيّر بقوة مادية

ويسمى « هوبز » الدولة « بالتِّنين الجبار » The Great Leviathan لأنها تبتلع فى جوفها كل الأفراد الذين تمحى شخصياتهم وإراداتهم أمام شخصيتها وإرادتها ، وإنما دفع « هوبز » إلى هذه الآراء السياسية ما قام فى عهده من ثورة زلزلت عرش الملكية فى انجلترا ، وأقامت على أنقاضها جمهورية رئيسها « كرُومْوِل » زعيم الثوار ، فأجاب « هوبز » على تلك الحركة بفلسفته الاجتماعية التى تقرر للملك قوة مطلقة ، وتلغى كل إرادة للأشخاص ، وتنكر على الأفراد حق المعارضة والثورة على ولى أمرهم

الدولة عند « هوبز » هى كل شىء ، فلا دين إلا ما ترضاه الحكومة ، ولا حقيقة إلا ما ينادى به السلطان ، وليست تقاس قيم الأعمال إلا بشىء واحد هو قانون الدولة الذى يفرضه الملك فرضاً ، ولا يرى « هوبز » أن فى الإنسان ضميراً يصح الركون إليه فى الحكم على الأعمال والأشياء . إن الدين والأخلاق هما من صنع الدولة وإنشائها ، إذ الإنسان الطبيعى لا يعرف إلا أنانية محضة ، فالخير عنده هو مايريده ويرغب فيه ، والشر هو مايضره ويؤذيه . وإذ كانت الدولة هى مصدر الدين والأخلاق جميعاً ، فلها وحدها حق الإشراف عليهما

ومما هو جدير بالذكر فى هذا الصدد ما بين هو بز وروسو من شَبَه فى نظرية العقد الاجتماعى ، فكلا الفيلسوفين يرى أن الدولة أساسها تعاقد بين الأفراد ، ولكنهما يختلفان فيما يترتب على هذا الأساس من نتائج أشد الخلاف ، فبينما « هو بز » يذهب إلى أن حالة الإنسان الطبيعية كان قوامها النفور والعداء بين الأفراد ، وأنهم إنما تعاقدوا ليأمن الإنسان شر أخيه ، ولكى يتمكن الفرد من الاحتفاظ بذاته دون أن يتعرض فى كل ساعة إلى خطر الموت ، إذا « روسو » يرى أن الناس ليسوا بطبيعتهم أعداء متناكرين ، ولكنهم على نقيض ذلك ، إذ هم بفطرتهم متحابون متآلفون ، وقد تعاقدوا على الاجتماع لكى يوحدوا جهودهم فى رقى الإنسانية وكمالها . كذلك يذهب « هو بز » إلى أن القوة هى الحق ولما كانت القوة كلها متركزة فى شخص الملك ، كان الملك مطلق الإرادة لا يحد من سلطانه شىء ، ومعنى ذلك أن الحكومة عند « هو بز » يجب أن تكون ملكية مطلقة ، أما « روسو » فيرى أن الناس إنما تعاقدوا على أن يتمتع كلهم بحقوق متساوية وواجبات متساوية ، لا يمتاز منهم فرد على فرد ، و إذن فالحكومة عنده يجب أن تكون ديمقراطية ، وأن يكون للناس حق إسقاط الحكومة إذا حادت عن جادة السبيل ، لأنهم مصدر القوة كلها

رينيـــه ديكارت

René Descartes

١٥٩٦ — ١٦٥٠

حياته وكتبه :

ولد رينيه ديكارت فى تورين Touraine ، وكان أهله من ذوى الغنى واليسار ، ولما شب وترعرع أدخله ذووه مدرسة اليسوعيين فى « لافليش La Fléche » التى كان أسسها هنرى الرابع قبل ذلك بعهد قريب ، ولكنه لم يلبث أن غادرها كارهاً ناقماً ، وكأنه لم يفد من ذلك المعهد إلا ازدراء لما كان شائعاً حينئذ من نظم فلسفية . فلقد عجز الفلاسفة عن حل المسائل التى أخذوا أنفسهم بحلها ، واختلفوا فيما بينهم اختلافاً بلغ من الحدة أنك لا تكاد ترى بينهم رجلين اثنين على اتفاق فى الرأى ، ولقد حمله ذلك العجز وهذا الاختلاف « ألا يروى ظمأه من غدرانهم » . يقول ديكارت :

« لم تكد تسمح لى سنى بالإفلات من رقابة معلمىّ ، حتى هجرت دراسة الآداب هجراً قاطعاً ، وأزمعت ألا أنشد من العلم إلا معرفة نفسى ، أو الإلمام بسِفْر الكون العظيم ، فأنفقت



رینیه دیکارت

ما بقى من عهد الشباب فى الارتحال : أزور الملوك فى قصورهم ، وأنخرط فى سلك الجيوش ، وأبادل الحديث رجالا من ذوى المناصب المتفاوتة والطبقات المتباينـة ، وأجمع من التجربة ألوانا شتى ؛ ولقد كنت أغوص بفكرى فيما أصادف من تجارب لعلى أفيد علماً جديدا »

هكذا لبث «ديكارت» يجول فى البلاد ولا يستقر فى مكان ، فيلتحق بخدمة الجيش مرة ، ويدرس الرياضة طورا ، ويحاور رجال العلم النابهين تارة ، حتى بلغ من عمره الثالثة والثلاثين ، فألقى عصا تسـيارة فى هولندة ، وكان له من الثروة الموروثة عن أبيه ما يهيئ له أسـباب العيش . ولبث فى هولندة عشرين سنة ، اعتزل خلالها الناس وأخفى عنهم محل إقامته حتى لا يزعجه فى وحدته الهادئة أحد من مئات المعجبين به الذين كانوا يودون زيارته من كل صوب

وفى سنة ١٦٤٩ أرسلت فى طلبه الملـكة كرستينا ، ملـكة السويد (ابنة جوستاف أدولف) فلبى ديكارت دعوتهـا ، ولم تـكد تصل به السفينة إلى أرض السويد ، حتى أرسلت الملـكة إلى ربانها تستنبئه كيف كانت حالة الفيلسوف فى طريقه إلى بلادها . فأجاب الرجل : « لست أحسبه يا سيدتى إنسانا

من البشر ، فإن من جئت به إلى جلالتك اليوم لأقرب إلى مرتبة الآلهة . إنه زودنى من العلم فى ثلاثة أسابيع فى شؤون الملاحة والرياح أكثر مما تعلمت فى ستين سنة أنفقتها فى البحار »

وشاء الله أن تكون زيارة الفيلسوف لملكة السويد سبباً فى موته ، فقد كانت كرستينا — وقد عرفها التاريخ بالنشاط الجم والحيوية المتوثبة — تستيقظ فى الصباح المبكر ، وكانت تأبى إلا أن يكون درس الفلسفة فى تلك الساعة المبكرة ، فلاقى ديكارت من هذا الأمر المتعسف ما لاقى من مرض وعناء ، إذ كانت عادته أن يستيقظ مع الضحى ، ويظهر أن قد كانت بنيته لا تقوى على برد الصباح القارس الذى كان يقاسيه فى طريقه إلى القصر ، فأزمع مغادرة السويد ، ولكن الملكة ألحفت فى بقائه ، فأصابه برد الشتاء بعلة فى رئتيه أودت بحياته سنة ١٦٥٠ فى اليوم الحادى عشر من فبراير ، وكانت سنه قد بلغت الرابعة والخمسين

أما أشهر مؤلفاته فهو كتاب « العالَم Le monde » ، لم يكد يفرغ من كتابته حتى جاءه نبأ اتهام البابا لجاليليو لنظريته الفلكية ، وكان كتاب ديكارت قائماً على أساسها ، فذعر وهمّ بتمزيقه ، ولكنه ضنّ به فأبقاه على أن يظل من غير

نشر . وفى سـنة ١٦٣٨ نشر « مقالات فلسفية » . وقد ألحق بهذا الـكتاب ثلاث رسائل تطبيقاً على ماجاء به من نظريات . وعلى الرغم من أن « ديكارت » قد أصدر هذا الـكتاب وملحقاته الثلاثة غفلا من اسمه ، إلا أن أحداً فى أوروبا لم يَرْتَبْ فى أن مؤلفه هو « ديكارت » . وفى سنة ١٦٤١ أصدر مؤلَّفه « تأملات فى الفلسفة الأولى » كتبه باللاتينية ، وهو أهم كتبه كلها ، وقد تداوله كثير من العلماء قبل طبعه وأبدوا بعض اعتراضات عليه ، فنشرها ونشر ردَّه عليها مع الـكتاب نفسه ، ثم أخرج بعد ذلك كتاب « المبادئ الفلسفية » كتبه باللاتينية أيضاً . وله كتب أخرى غير ما ذكرنا

فلســـفته :

(١) اثبات وجود الذات : يقول «ديكارت» إننا نلاحظ كيف يختلف الناس فى أفكارهم وآرائهم ، وكيف تخدعنا الحواس فى كثير من الأحيان ، فيبعث الشىء الواحـد شتى الصور فى الظروف المختلفة ، مما يتعذر معه معرفة أى هـذه الصور الذهنيـة صحيح مطابق للواقع ، وأيها خطأ وباطل . فإذا كان العقل البشرى بحكم تـكوينه معرَّضاً للخطأ . و إذا كانت

الحواس بطبيعة تركيبها خادعةً لا تؤتمن فيما تنقله إلينا من علم . فليس لنا بد من الشك فى أحكام العقل وفى الآثار الحسية جميعا . لا نستثنى من هذه أو تلك شيئاً حتى ما يبدو منها بديهيا لا يحتمل الريب . . . . فنحن نعلم فيما نعلم أن هنالك عالَما مليئاً بأنواع المادة ، فثمت سماء وماء وأشجار وأحجار وصنوف من الحيوان والنبات . ولكن أليست هى الحواس التى أنبأتنا بوجود هذه الطبيعة بكل ما فيها ؟ فلنشك فى وجودها إذن لأن الحواس غاشة خادعة . ونحن نعلم فيما نعلم أن ثمت إلها يدير الكون ويُدَبِّره . وقد عرفنا وجود الله بوساطة العقل ، ولكن العقل كثيراً ما يؤدى بنا إلى الخطأ والزلل ، وإذن فلنشك فى وجود الله . وما دمنا قد شككنا فى وجود الطبيعة وفى وجود الله ، فقد انهدم علمنا بأجمعه وانمحى ، لأنك لو حلَّلت معلوماتك كلها لوجدتها مستمدة من هذه المصادر وتدور حولها . ولكنى مهما شككت وقضيت على كل شىء مما أعلم ، فستبقى لى حقيقة واحدة تبقى أمام الشك الجارف ، وستظل ثابتة لا تميل أمام عاصفة الإنكار التى اكتسحت كل شىء ، بل إنها ستزداد يقيناً كلما أمعنتُ فى الشك والإنكار . وتلك الحقيقة هى أن هناك ذاتاً تشك ! فإن من الشك نفسه تتولد حقيقة لا سبيل إلى

الطعن فى ثبوتها ويقينها ، هى وجود الشخص الذى يشك ، فَلْأتصورْ ما شئت أننى مخدوع فى وجود الأشياء الخارجية ، ولْأَرْفض ماشئت فكرة وجود الله ، ولكننى مضطر إلى التسليم بوجود نفسى ، لأننى لكى أخطئُ فى هذا وأنخدع فى ذاك . يجب أولا أن أكون موجوداً

نعم إنى مهما ألححت فى الشك فلن أشك فى أنى أشك ؛ ولما كان الشك ضربا من ضروب التفكير ؛ إذن فلست أستطيع الشك فى أنى أفكر ، وبديهى أننى لو لم أكن موجوداً لما شككت أو فكرت ، فما دمت أفكر فأنا موجود ..... وهكذا وضع ديكارت هذه القاعدة : « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ، واتخذها أساساً أقام عليه فلسفته بأسرها . فمن وجود نفسه أثبت وجود الله ، ومن وجود الله أثبت وجود العالم الخارجى ، كما سترى فيما بعد :

ومما يجب ملاحظته أن « ديكارت » حين أثبت وجوده من تفكيره ، لم يثبت إلا ذاته المفكرة فحسب ، أعنى أنه لم يثبت وجود نفسه ولا ما يتصل بالجسم ، لأنه استنتج من شكه وجود ذاته الشاكة أى المفكرة . وفى ذلك قال « ديكارت » يعارض سانشيه Sanchez الذى يقول : « كلما فكرت ازددت شكا »

بهذه العبارة : « بل كلما شككت ازددت تفكيراً ، فازددت يقيناً بوجودى »

هكذا بدأ ديكارت بالشك الهادم ، ثم انتزع من غمار الأنقاض التى قوضتها معاول شكه يقيناً ، إذ أثبت أن ذاته المفكرة موجودة ، لا ريب فى وجودها ، ثم قرر بعد ذلك أن كل قضية تبلغ من الوضوح والتحديد مابلغته قضية « أناموجود » لا يجوز أن نرتاب فى صدقها و يقينها . فمثلا لا ينبغى أن نشك فى هذه القضية الآتية : « إن الشىء لا يخرج من لا شىء » لأنها بديهية تفرض نفسها على العقل فرضاً ، فهى لا تقل صحة و يقيناً عن وجود العقل نفسه . فإذا سلمنا بأن الشىء لا يخرج من لا شىء ؛ كان لزاما علينا أن نسلم بأن النتيجة لا يمكن أن تجىء أكبر من مقدمتها ، أعنى أن المسبَّب يجب أن يكون أصغر من سببه أو على الأكثر مساوياً لسببه ، لأن كل زيادة فى المسبَّب معناها أنها نشأت من لا شىء ، وهو منافٍ للقضية التى سلمنا بها

(٢) **اثبات وجود الله** : لقد سلمنا فيما سبق أن الشىء لا يخرج من العدم ، وأن النتيجة لا يمكن أن تكون أعم من سببها ، ولكنك إذا استعرضت أفكارك صادفت بينها فكرة

ممتازة هى فكرة الكائن اللانهائى ، أعنى أن فى ذهنك صورة عن كائن لانهاية له ولا حدود . فمن أين جاءتك هذه الصورة ؟ يستحيل أن تكون قد نبعت من نفسك لأنها أوسع منك ، فأنت على نقيضها كائن نهائى محدود ؛ و بديهى — كما سبق القول — ألا تجيء الصورة أشمل من أصلها ، وألا يكون المسبب أكبر من سببه ، لأنه محال أن يتفرع الشيء من لا شيء . و إذن فلا يمكن أن ينشأ كائن لا نهائى مطلق من كائن نهائى محدود

إذن فمن أين جاءتك هذه الفكرة بعد أن أيقنت أنها لم تتفرع عن فطرتك ؟ لا نحسبك متردداً فى أن تذهب مع «ديكارت» فيما ذهب إليه من أن هذه الفكرة اللانهائية الكاملة لا يمكن أن تنبعث من الطبيعة البشرية الناقصة ، بل لا بد لها من أصل يوازيها كمالا وعظمة ، لضرورة التكافؤ بين العلة والمعلول ؛ ومن هنا كان حتما علينا أن نسلم بوجود إله جامع لكل صفات الكمال ، هو الذى خلق فى الإنسان هذه الفكرة وألهمه إياها ؛ و إذن فالله موجود وليس فى وجوده شك

ويقيم « ديكارت » على وجود الله برهاناً ثانياً فيتساءل : من ذا أوجدنى ؟ إننى لم أخلق نفسى بنفسى و إلا لوهَبْتُنِى كل

صنوف الكمال التى تنقصنى الآن ، كذلك لم يخلقنى خالق ناقص لأنه لو كان كذلك لقامت أمامنا المشكلة بعينها . ومن ذا أوجد ذلك الخالق الناقص ؟ إنه لم يوجد نفسه و إلا لخلع على نفسه ضروب الكمال ؛ فلم يَعُدْ إلا أن يكون خالقى إلهاً كامل الصفات

هذا و إن استمرار وجودى ليحتاج كذلك إلى تعليل ، إذ لا يكفى أن يخلقنى الله أول مرة وكفى ، بل إنى بحاجة إلى وجوده ليخلقنى فى كل لحظة خلقا جديداً . فالزمان يتألف من جزيئات زمنية لا نهائية متعاقبة ، ولا تعتمد البرهة الزمنية فى وجودها على البرهة التى سبقتها بأية حال من الأحوال . وعلى ذلك فكونى كنت موجوداً منذ لحظة لا يجوز أن يكون سبباً فى وجودى الآن ؛ و إذن فيستحيل أن يستمر وجودى إلا إذا كانت هنالك قوة تخلقنى فى كل لحظة خلقاً جديداً . ومعنى ذلك أن مجرد وجودى دليل على وجود الله ، وأن استمرار وجودى دليل آخر على وجوده . ولرب معترض يقول إن الله كذلك يستمر وجوده من لحظة زمنية إلى لحظة أخرى ، فكيف استطاع أن يحتفظ بوجوده أكثر مما نستطيع نحن البشر؟ وجواب ذلك أن الله كامل كمالا مطلقاً ، والكمال يقتضى دوام الوجود . ولو لم يكن كذلك لأمكن للعقل أن يتصور كائناً أكمل منه

وقد جاءت هذه البراهين التى أقامها ديكارت على وجود الله فى عصر ساد فيه الشك ، وتزعزعت العقيدة الدينية فى النفوس فكانت خير باعث لهم على الإيمان

وقد نقد «ديكارت» كثيرون منهم «جاسندى» Gassendi فقد أنكر إمكان معرفة شىء عن الكائن اللانهائى ، وهو يرى أن فكرتنا عنه ناقصة محدودة ، وعلى ذلك تكون براهين ديكارت التى بناها على وجود فكرة اللانهائى قائمةً على أساس متصدع . فأجاب ديكارت بأنه كما أن الرجل الساذج الذى لادراية له بعلم الهندسة يكون له إلمام بفكرة المثلث بصفة عامة ، و إن لم يعرف من قوانينه شيئاً ، فكذلك نحن نفهم اللامتناهى بوجه عام ، و إن كنا لا نعرفه معرفة تفصيلية شاملة .

(٣) اثبات وجود الكون : لقد رأينا فيما سبق كيف أثبت ديكارت وجود ذاته ، ثم رأينا كيف استنتج من وجود نفسه وجود الله — الله اللانهائى الذى لا تحده الحدود ، والذى هو سبب نفسه وخالق كل شىء ؛ وذلك يتضمن أنه مطلق القوة ، منزه عن النقص ، متصف بكل ضروب الكمال ، لأنه قادر على أن يخلع على نفسه الكمال ، و بديهى أنه يريد الكمال ما دام قادراً على بلوغه . وليس يعنينا من كمالاته الآن إلا صفة

الصدق . وما دام الله صادقا يستحيل عليه أن يكون سبباً في تضليل الإنسان وخداعه بأن يهبه عقلا مضللا يؤدى إلى الخطأ والزلل . فالصدق الإلهى كفيل لنا خير كفيل أن يكون العقل الذى وهبنا إياه أداة قويمة صالحة ، وأن يكون كل ما يفهمه العقل فهماً جليا واضحاً حقا لا ريب فيه . و إذن فقد بات يسيراً علينا أن نقيم الدليل على وجود العالم الخارجي ؛ فقد كنا شككنا فى وجوده لجواز أن تكون عقولنا خادعة تصور لنا الباطل حقا . أما وقد أقمنا الدليل على وجود الله ، وأثبتنا له جميع صفات الكمال ومن بينها الصدق ، فيجب ألا يعترينا الشك فى وجود الكائنات الخارجية ، إذ لو كانت وهماً لترتب على ذلك أن يكون الله خادعا لأنه هو الذى أمدنا بتلك العقول الخادعة

بدأ «ديكارت» بتكذيب عقله فى كل ما يجيء به ، وانتهى بتصديق عقله فى كل ما يصل إليه ، على شرط أن تكون الفكرة التى يصل إليها العقل جلية واضحة . وهنا هاجمه النقاد هجوما عنيفاً . فقالوا إن النتيجة التى وصل إليها « ديكارت » معناها أنه يستحيل علينا الخطأ ما دام العقل صادقا فى كل ما يقول ، فأجابهم «ديكارت» بأن الخطأ لا ينشأ من نقص فى العقل ، بل من محاولة الإنسان أن يبرهن على صحة مالم يتضح له وضوحا كافيا ، و إذن

فالإنسان مسئول عن خطئه ، وغلطه ناشئ من خداع نفسه لنفسه . وكذلك توجه إليه النقاد بمأخذ آخر ، فزعموا أنه يدور فى تدليله فى حلقة مفرغة فينتهى من حيث بدأ ، لأنه قال بادئ بدء إن كل حقيقة تبلغ من اليقين مبلغ «أنا موجود» — أى تعرف بالبداهة - تكون صدقا لا يجوز فيها الشك ، وعلى هذا رتّب وجود الله ، ثم استنتج من وجود الله وكماله أن كل مايراه العقل فى وضوح البداهة يكون حقا . وأنت ترى من ذلك أن المقدمة التى استنتج منها وجود الله هى بعينها النتيجة التى استخرجها من وجود الله . وعن ذلك أجاب ديكارت بأن هنالك فرقا فى نوعى التفكير فى كلتا الحالين ، فقد كان العقل فى الخطوة الأولى يعتمد على قضية بديهية بداهة مباشرة تفرض نفسها من غير تفكير فيها . وأما فى الخطوة الأخيرة فإن العقل يعتمد فى استنتاجه على التدليل ، إذ أمكنه أن يبرهن على السبب الذى من أجله صار العقل أساسا يُركن إليه

(٤) ثنائية الوجود : لقد انتهى بنا ديكارت إلى إثبات وجود الكون ، ولكن مم يتألف هذا الكون ؟ أهو عنصر واحد على الرغم من تعدد ظواهره وتباين ما فيه من أشياء ؟ أم أن فيه من العناصر الأساسية آلافا عدة ؟ يجيب

« ديكارت » إن كل ما نرى فى الكون يرجع إلى عنصرين ، فهو إما مادىٌّ صفته الأساسية مَلْءُ حَيِّزٍ من المكان ، و إما عقلىٌّ صفته الأساسية الشعور والإدراك . وهكذا ينحل الوجود فى رأى « ديكارت » إلى عنصرين أساسيين ، هما المادة والعقل ، أو إن شئت فقل هما الجسم والروح ، أما الأول فصفته المميزة له هى الامتداد ، وأما الثانى فصفته الجوهرية هى الفكر

ومعنى ذلك أن كل ما تصادف فى تجاربك من أشياء مادية مكوّن من عنصر بعينه مهما اختلف شكله ومظهره ، فجسم الإنسان والزهرة والماء والهواء والصخر وما شئت من أجسام كلها متألف من عنصر معين لا يختلف فى هذا عنه فى ذاك ، وكل ما فى الكون من عقول ، (أو أرواح) متشابه أيضاً ، أعنى أنها جميعاً عنصر واحد انبث هنا وهناك . . . هذا وإن كل الأجسام تتصف بصفة واحدة مشتركة بينها جميعاً هى الامتداد ، فإن اختلف بعضها عن بعض فإنما يختلف فى الأعراض الزائلة ، كالشكل والحجم والوضع والحركة ، وكلها كما تلاحظ أعراض للصفة الرئيسية — صفة المكانية أو الامتداد

وكذلك كل العقول الفردية تتفق فى الصفة الجوهرية وهى الشعور ، فإن اختلفت وتباينت فما ذاك إلا فى أعراض هذه

الصفة الأساسية المشتركة ، كاختلافها فى الأفكار والأحكام والأعمال الإرادية

وهذان العنصران — المادة والعقل — مختلفان أشد ما يكون الاختلاف ، فيستحيل أن تتصف الأجسام بصفة الفكر ، كما يستحيل أن يتصف العقل بصفة الامتداد ؛ وهكذا شطر « ديكارت » الوجود إلى شطرين لا تجد الوحدة إليهما من سبيل ، فهو اثنينى متطرف . وهانحن أولاء نتناول كل شطر منهما بالبحث

(٥) **الطبيعة المادية (الفيزيقا)** : خصص « ديكارت » الجزء الأكبر من مجهوده « للفيزيقا » حتى إنه كثيراً ما أطلق عليها فى رسائله اسم « فلسفتى » ، والغرض من دراسة الفيزيقا عند « ديكارت » أن تعلل كل مايصادفه الفكر من ظواهر الطبيعة ، ولا يدخل فى حسابها ما تأتينا به الحواس على أنه صفات للأشياء الخارجية ، لأن تلك الصفات الحسية (التى تأتى عن طريق الحواس) لا تدل إلا على حالات الشخص الذى يحسها ، وليس بينها و بين الأجسام التى تبعث فينا الإحساس من أوجه الشبه إلا بمقدار ما بين الألفاظ وما تثيره فى أذهاننا من معان ؛ كذلك يجب على الباحث فى ظواهر الطبيعة ألا يأخذ بالصفات التى

لا تتعلق بالجسم فى ذاته ، ولـكنه يكتسبها من علاقته بشىء آخر ، مثال ذلك العدد والزمان وغيرها ، مما ليس إلا مجرد علاقات بين الأشياء ؛ وأول ما يلفت النظر عند التفكير فى طبيعة الأجسام الحقيقية هو امتدادها طولا وعرضاً وسمكا ، لأن الامتداد — كما سبق القول — هو الخاصية الجوهرية التى تتصف بها الأجسام المـادية ، وكل ما عداه من صفات فأعراض لتلك الصفة الأساسية قد تلحق بالجسم وقد تزول ، و بمـا أن الامتداد معناه « المكان » إذن تـكون لفظتا المكان والمـادة مترادفتين ، إذ المـادة والمكان منطبق أحدهما على الآخر ، وفى قولنا « مكان خال » تناقض ، لأن المكان الذى يخلو من المـادة ليس له وجود ، بل إن المكان هو المـادة كما قلنا . وقد انتقد كثيرون هذا الرأى القائل بأن الجسم ليس معناه إلا المكان الذى يشغله ، فقالوا إنه لو صح هذا لاستحال حدوث التكاثف والتخلخل فى الأجسام . فأجابهم « ديكارت » بأن الأسفنجة حين تمتلىء بالمـاء لا يزيد امتدادها عنها وهى جافة . فالتخلخل والتكاثف لا يعنيان إلا مثل هذه الظاهرة التى تحدث فى الأسفنجة عند امتصاصها الماء أو جفافها

ليس فى الطبيعة المـادية إلا أجسام تتصف كلها بصفة رئيسية

مشتركة : هى الامتداد ، وكل اختلاف بين جسم وآخر هو فى حقيقة أمره اختلاف فى الحركة التى بين أجزائهما ، فالله حين خلق العالم المادى لم يزد على أن أوجد أجساما ممتدة ، ثم أنشأ فيها حركة ؛ ولما كان الله الذى أنشأ الحركة فى الأجسام غير قابل للتغير ، وجب أن تكون النتيجة الناشئة عنه غير قابلة للتغير أيضاً . ولما كان أول قوانين الطبيعة هو هذا : إن مجموع الحركة لا يزيد ولا ينقص ؛ ومن هذا القانون الأساسى تفرعت قوانين ثانوية هى :

(١) إن كل جسم يحافظ على حالته التى هو فيها

(٢) إن الجسم المتحرك يحافظ على اتجاهه الذى يتحرك فيه ، وهو يتحرك فى خط مستقيم مالم تؤثر فيه عوامل خارجية

(٣) إذا اصطدم جسم متحرك بجسم آخر تغير اتجاه حركته

ويقدم لنا ديكارت فى كتابه « العالَم Monde » صورة لخلق الكون : فقد بدأ الله عند خلقه للكون بتقسيم المادة إلى أجزاء لا حصر لعددها ، ذات حجوم مختلفة وأشكال متباينة ، ثم بث فى هـذه الأجزاء المادية مقداراً من الحركة — لم يزد عليه بعد ذلك شيئاً ولم ينقص منه شيئاً — ثم دفع الأجسام فى اتجاهات مختلفة أشد الاختلاف ، وتركها تأخذ مجراها الآلى .

فمن المحتم أن تتصادم هذه الأجسام لما بين مسالكها من تعارض وخلاف ، فتتجمع طائفة منها وتكوّن كتلة كبيرة متماسكة ، بينما تجد مجموعة أخرى من تلك الأجسام قد براها احتكاكها بالأجسام الأخرى حتى أصبحت ذرات بالغة الصغر

وطائفة ثالثة منها انقلبت هباء ناعماً بلغ حدا من الدقة لا نهاية له ، وهذا ما نسميه بالأثير ، وأجزاء هذا الأثير متصل بعضها ببعض أوثق اتصال بحيث أصبح من المستحيل تفرقها وانفكاكها . ومن هذا الأثير يتكون عنصر النار ، ويطلق عليه « ديكارت » عادة اسم « العنصر الأول » ومنه تكونت فى رأيه الشمس والنجوم . أما النوع الأول من المادة الذى سبق ذكره ، والذى يتكون من كتل ضخمة بتجمع الأجزاء بعضها إلى بعض ، فيطلق عليه ديكارت اسم « العنصر الثالث » أو عنصر التراب . والأجسام التى تكونت من هذا العنصر تكون إما سائلة أو صلبة تبعاً لسهولة تحرك ذراتها أو صعوبته ؛ وبين عنصر النار وعنصر التراب يجىء عنصر آخر يطلق عليه ديكارت اسم « العنصر الثانى » وهو الذى يتكون من ذرات صغيرة ، وهو عنصر الهواء الذى منه تتكون السماء

وكل هذه الأجسام متحركة ، فمن حركة العنصر الأول

— الأثير — تنشأ الحرارة ، ومن حركة العنصر الثانى — الهواء — ينشأ الضوء واللون . هذا ولما كانت الأجسام تتحرك فى مكان كله ملئ بالمادة ، فإنه لا يكاد ينتقل جسم من موضعه حتى تندفع الأجسام المحيطة به لكى تملأ مكانه ؛ ومن هذه الحركة السريعة تنشأ حركة دائرية فى الأجسام المندفعة كما يحدث فى دوامة الماء ؛ وبهذا يُعَلِّل دوران الكواكب حول الشمس

ولا يَقْصر ديكارت هذه الآليّة على الأجسام المادية وحدها ، بل إنه يطبقها كذلك على الكائنات العضوية ، إذ يعتقد أنها مجرد آلات تعمل عملا آليا محضاً ، فإذا وقف عملها كان مانسميه بالموت . ويرى «ديكارت» أن أصل الحياة الحقيقى هو الدم ، فمن دورته تنشأ الحياة ، وهو لا يوافق « هارفى » Harvey فى أن سبب الدورة الدموية انقباض جدران القلب ، لأن هذا كذلك يحتاج إلى تعليل ، ولكنه يرجح أن يكون سببها ارتفاع حرارة القلب التى تدفع الدم إلى الرئتين فى هيئة بخار ، وهناك يبرد الدم ويتحول ثانية إلى سائل ، ثم يعود إلى القلب لكى ينتشر منه فى الشرايين ، ومنها ينتقل إلى العروق بواسطة القنوات الشعرية Capillary canals ، ثم يعود أخيراً إلى القلب . هذا وإن الدم الذاهب إلى المخ يصل إليه دافئاً ؛

فيعمل المخ على تبريده من ناحية ، ويكون له بمثابة المرشح من ناحية أخرى ، فينقِّيه مما فيه من ذرات العنصر الثالث — أى عنصر التراب — ويحولها إلى قوة حيوانية Animal spirits ويكون مستودع هذه الذرات التى منها يتولد الجانب الحيوانى من الكائن العضوى هى الأعصاب . فإذا ما تأثرت أطراف الأعصاب بأثر خارجى ، فإنها بفعل هذه القوة الكامنة فيها تهتز هزة موجية كما يحدث لقطعة من الخيط ، فينتقل الأثر بتأثير هذه الهزة إلى مركز فى المخ مُعَدّ لاستقبال الآثار الآتية من العالم الخارجى ؛ ومن ذلك المركز نفسه تصدر القوة التى تنقل الأوامر إلى الأعصاب ، فتتحرك هذه تبعاً لما يُملى عليها ، ثم تحرك العضلات حركة تتفق مع الأمر الصادر لها من المخ جواباً للأثر الذى حملته إليه من الخارج . فإذا رأى الحَمَلُ الوديع مثلا ذئباً ضاريا سارع مركز المخ بإصدار أوامره إلى الأعصاب ، فتهم هذه بتحريك عضلات أرجله ، فيجرى الحَمَلُ فراراً من الموت . وهكذا قل فى كل عمل يقوم به الحيوان ، فإنها جميعاً آلية محضة ، يحس بالمؤثر فيتأثر له ويجيب عنه ، كما يخرج صوت الآلة الموسيقية إذا نقرت عليها بأصبعك ؛ وقد شاع بين أتباع « ديكارت » عادة غريبة ، هى أن يعذبوا الحيوان تعذيباً قاسيا لكى يبرهنوا على

أنهم يعتقدون حقا أنه آلة صماء لا أكثر ولا أقل

أما رأيه فى الإنسان فهو آلى كالحيوان سواء بسواء ، لولا أنه يمتاز بما فيه من عقل ، وسنتناول بالشرح هذا الجانب فيما يأتى :

(٦) **فلسفة العقل** : أطلق «ديكارت» على مبحث العقل من فلسفته اسم «الميتافيزيقا» ، وهى تعتمد فى بحثها على الفكر المحض الخالص بخلاف «الفيزيقا» فإنها لابد لبحثها من الخيال لكى يوضحها ويُجَلِّيها ، وذلك مما جعل الميتافيزيقا أكثر دقة ويقيناً من الفيزيقا ، على الرغم من أن الأولى علم تجريدى . ويقول ديكارت فى رسالة كتبها إلى الأميرة اليصابات فى ١٨ يونيو سنة ١٦٤٣ : إنه بينما كان ينفق من وقته ساعات طوالا كل يوم فى دراسة الرياضة (والرياضة معناها الفيزيقا ، لأن كليهما يبحث فى الأجسام من حيث امتدادها فى المكان) فإنه لم يخص للميتافيزيقا إلا ساعات فى كل عام . ومع ذلك فقد استطاع أن يضع لها مبادئ اطمأن إلى صحتها ، واقتنع بما فيها من قوة ويقين

كما تتميز الأجسام المادية بالامتداد ، فإن العقل يتصف بالفكر ، وهذا صحيح بالنسبة لكل عقل بما فى ذلك عقل الله ، لأن عقل الله لا يختلف عن عقل الإنسان المحدود إلا كما يختلف

العدد اللانهائي عن اثنين أو ثلاثة . فصوّرْ لنفسك عقلا بشريا قد خلص من قيوده وحدوده يكن لك من ذلك فكرة واضحة عن الله ، والعكس صحيح ، أعنى إذا تخيلت فكرة الله وقد انحصرت فى حدود ، كان لك من ذلك صورة للنفس الإنسانية ، ولهذا السبب نفسه نستطيع أن نستنتج وجود الله من وجود عقولنا ، ولكنا لا نستطيع أن نستنتج وجوده من وجود أجسامنا ، بل ولا من العالم الطبيعى بأسره ، أكثر مما نستنتج الأصوات من رؤية الألوان

وكما أن الجسم يستحيل وجوده وإدراكه بغير امتداد ، لأن الامتداد خاصته المميزة ، كذلك العقل يستحيل وجوده بغير تفكير . ونقصد بتفكير العقل مجرد شعوره بوجود نفسه ، فالعقل دائم التفكير — أى الوعى — كما أن الضوء دائم الإضاءة ، والحرارة دائمة السخونة ؛ ولا يتردد « ديكارت » فى اعتقاده بأن الطفل يشعر بنفسه وهو فى أحشاء أمه . ويسمى « ديكارت » كل الخلجات العقلية أفكاراً ، وإذن فالعقل — حتى العقل الإلهى — هو عبارة عن سلسلة من الأفكار لا أكثر ولا أقل . ويمكن تقسيم أفكار الإنسان من حيث وضوحها وغموضها إلى كاملة وناقصة (أى أن الفكرة الواضحة هى التى اكتملت من جميع نواحيها ، وأما الغامضة فهى التى ينقصها بعض أجزائها)

ومن حيث مبعثها إلى أفكار كوناها بأنفسنا وأخرى استعرناها من الخارج وثالثة فطرية جبلت فينا منذ الولادة . ومن حيث دلالتها إلى أعمال إدراكية منفعلة (قابلة) وأعمال إرادية (فاعلة) ومعنى هذا أن هنالك بعض الأفكار تقتصر على مجرد الإدراك ، وبعضها الآخر يتعدى دائرة الإدراك إلى دائرة العمل ، ولا يمكن أن يتم عمل إرادى بغير عملية الإدراك ، أعنى أننا ندرك الفكرة وتستقر فى أذهاننا مدة تقصر أو تطول ، ثم نقوم بعد ذلك بتنفيذها . ولكن هناك عمليات إدراكية محضة لا تبدو فيها الإرادة — أى لا نقوم بإخراجها عملاً من الأعمال — ومعنى ذلك أن العمل الإرادى لا بد أن يسبقه إدراك عقلى ولا عكس ، أى قد تكون هناك إدراكات عقلية دون أن يصحبها عمل إرادى . ولا يجوز للانسان أن يحكم على تلك الإدراكات العقلية المحضة التى تخلو من أعمال الإرادة بالخطأ أو بالصواب ، لأن مجرد هذا الحكم يتضمن إقراراً أو إنكاراً لها ، والإقرار والإنكار من أعمال الإرادة ، فكأنك بهذا قد تدخلت بإرادتك فى غير ميدانها . ويعتقد «ديكارت» أن وقوع الإنسان فى الخطأ — مع أن العقل أداة من عند الله ومفروض فيه الدقة والصدق — ناشئ من أنه لا يقف عند

ما رسمه الله له من حدود ، أعنى أنه يقحم إرادته فيما لا يجوز أن تتدخل فيه الإرادة ؛ و إن الإنسان ليجنِّب نفسه الخطأ لو أنه ضبط إرادته ومنعها عن التدخل فى عمليات الإدراك العقلية بما تصدره من أحكام على تلك الإدراكات التى يجب أن تختفى فيها الإرادة اختفاء تاما . فليس الخطأ فى أن يدرك الإنسان ما شاء من صور ذهنية ، إنما الخطأ كل الخطأ فى أن نتناول تلك الصور الذهنية بالحكم فنؤكد أن هذه الصورة العقلية موجودة وجوداً حقيقيا فى العالم الخارجى ، وأن تلك وهم من اختلاق الذهن وهكذا . فلو فرضنا أنك تصورت فى ذهنك فكرة وهمية ليس لها نصيب من الصدق ، فليس يسمى هذا خطأ ، ولكن يبدأ الخطأ بأن تؤكد أن هذا الوهم الذى فى ذهنك له ما يطابقه فى الواقع . نعم لو كان الإنسان لا يتعدى بالإثبات إلا لما يعرفه معرفة جلية دقيقة واضحة لعصم نفسه من الخطأ ، فهو وحده المسئول عن خطئه ، ويستحيل أن تقع تبعة أخطائنا على الله بحجة أنه أمدنا بعقول محدودة قاصرة ، وأنه وهبنا فى الوقت نفسه إرادة حرة تستطيع أن تتعدى حدودها المفروضة ؛ فتتناول بالتسليم والرضى ما يكون علمنا عنه ناقصاً مهوشاً بسبب عجز العقل وقصوره . إنما التبعة فى ذلك كله واقعة علينا نحن

الذين نطلق العنان للإرادة ، فتنطلق إلى غير ميدانها . و بديهى أن الله نفسه منزه عن الخطأ ، لأنه ليس بين أفكاره ما هو غامض ناقص

لقد ذكرنا فيما سبق أن الأفكار من حيث أصلها ومبعثها ثلاثة أقسام : أفكار كونّاها بأنفسنا ، وأخرى اكتسبناها من العالم الخارجى ، وثالثة فطرية فينا . فإذا أردنا أن نُجَنِّبَ أنفسنا الخطأ ، وجب فيما يتعلق بالنوع الأول أن نحذر غاية الحذر أثناء تكوين الفكرة ، فلا نحذف منها شيئاً مما يكوّن جانباً من حقيقتها ، بل لا بد أن نلم بأطراف الفكرة كلها لكى تكون كاملة ، لأننا إن كوّناها ناقصة ثم سلمنا بها على نقصها وقعنا فى الخطأ ، ويضرب ديكارت مثلاً بفكرة الجبل ، فيقول إنه لكى تتصور الجبل فلا بد أن تقرنه بالوادى أى بالمنخفض الأرضى الذى نشأ تبعاً لنشأة ذلك الجبل ، وإلا كانت فكرتك ناقصة تبعث على الخطأ

وأما فيما يتعلق بالأفكار المكتسبة من العالم الخارجى فيجوز لنا أن نؤكد أن أفكارنا تقابل أشياء واقعة فى العالم الخارجى ، ولكننا لا نستطيع أن نقطع فى يقين أن الشىء الخارجى له نفس الصفات التى تمثلها لنا فكرتنا عنه ، فإن

أردت أن تكون متثبتاً من أحكامك ، وجب عليك أن تحذف من فكرتك عن الشيء تلك الصفات التى أضافتها حواسك ، وأن تُبقى فقط على الصفات التى تتعلق حقا بالشيء الخارجى نفسه . فحكمى على هذا القلم مثلاً بأنه أحمر خطأ ، لأن اللون ليس من صفات الشيء ذاته ، إنما هو حالة خلقتُها خلقاً ، فنحن إذن معرضون للخطأ إلى أن نقوم بتحليل أفكارنا عن الأشياء الخارجية لكى نفرّق بين ما هو موجود فى الشيء وجوداً حقيقيا و بين ما أضافته ذواتنا

وأما النوع الثالث من الأفكار ، وهى الأفكار الفطرية ، فلا يخشى منها ضرر ، لأنها لا تؤدى إلى الخطأ إطلاقاً ، فهى متصلة بطبيعة العقل اتصالاً وثيقاً بحيث يستحيل فصلها عنه ، فهى جزء ضرورى فى تكوينه ، أو إن شئت فقل هى القوة الفطرية التى بها يفكر العقل ، فلا يمكن أن تكون الأفكار الفطرية خطأ ، ومن هنا كانت فكرتنا عن وجود أنفسنا وفكرتنا عن وجود الله صحيحتين لأنهما فطريتان ، ولأنهما واضحتان جليتان تامتان أشد ما يكون الوضوح والجلاء والتمام

هذا و« ديكارت » يقول بحرية إرادة الإنسان ، ولكنه فى الوقت نفسه يعتبر الإباحية — أى التخلص من كل القيود —

أخس مراتب الإرادة الحرة . وهو يقول إن من يكون علمه عن الله وعن الحقيقة واضحاً محدَّدًا ، فإنه لن يتردد بتاتاً فى اختيار الحق . نعم هو حر فيما يختار ، ولـكنه لا بد أن يختار الحق ما دام يعلمه علمًا صحيحًا ، وأن الحرية العليا والـكمال الأسمى لينحصران فى العصمة من الخطأ بواسـطة المعرفة الصحيحة ، وهكذا يظهر المذهب السقراطى مرة جديدة فى تاريخ الأخلاق

(٧) علم الإنسان Anthropology : الآن وقد فرغ ديكارت من البحث فى الجـانب الفيزيقى والجانب العقـلى من العالم ، بقى له أن يتناول الإنسان بالدراسة لأنه الملتقى الذى اجتمعت فى شخصه الشعبتان : الجسم والعقل ، أو الامتداد والفكر . ولـكنه لاقى فى هذه الدراسـة مشقة وعسراً ، لأنه كان قد أسرف وغالى فى مذهبه الاثنينى الذى شطر به الوجود إلى عنصرين منفصلين : العقل والمـادة . وزعم أنه من المستحيل أن يتلاقى هذان الطرفان لأنهما نقيضان ، فـكيف يفسر اتحادهما وتلاقيهما فى الإنسان ؟

العقل والمادة فى رأى «ديكارت» جوهران منفصلان ، وهما ضدان لا يجتمعان كالنار والثلج ، أو الأسود والأبيض ، ولـكنه لا يستطيع أن ينـكر ما نشاهده من ارتباط عقل الإنسان وجسمه

ارتباطا يجعل منهما وحدة متماسكة متصلة ، فكيف يمكن التوفيق بين مذهبه و بين ما نشاهده ؟ يقول ديكارت إن العلاقة التى نراها فى الإنسان بين العقل والجسم لا يمكن أن تعلل بشىء من طبيعتيهما ، لأنهما ضدان متناقضان ، فلم يبق إلا أن يكون اتحادهما هـذا حقيقة خارقة أرادها الله على الرغم من أنها لا تتفق مع طبائع الأشياء

وتتم العلاقة بين العقل والجسم بواسطة جزء معيّن هو الغدة الصنوبرية Pineal Gland ، فعندها تنتهى الآثار الواردة من الخارج التى تنتقل عن طريق الأعصاب ، ومنها تصدر الأوامر للأعصاب فتحرك العضلات فيتحرك الجسم . فهذه الغدة هى الوسيط بين الروح والجسم ، تأخذ من الروح أمرها فترسله إلى الأعصاب فالعضلات ، كما تتلقى من الأعصاب ما تأتى به من رسائل من العالم الخارجي وتوصلها إلى الروح . ولكنا يجب أن نلاحظ أن الروح لا تستطيع أن تدفع الجسم إلى الحركة بكل معنى هذه الكلمة ، لأنه لا يمكن إضافة حركة جديدة إلى الحركة الموجودة بين الأجسام مهما صغر مقدارها ، و إلا كان ذلك مناقضاً لقانون الطبيعة الأول الذى يقرر أن الحركة فى الكون لا تنقص ولا تزيد ، وكل ما تستطيعه الروح بواسطة الغـدة

الصنوبرية هو أن توجه القوى الحيوية الموجودة بطبيعتها فى الجسم ، فالروح لا تزيد على أن تقود تلك القوى ، شأنها فى ذلك شأن راكب الجواد الذى يوجه الحركة الموجودة فى جواده ولكنه لا ينشئها من العدم

وكما أن الروح عاجزة عن خلق حركة جديدة فى الجسم غير التى به ، فإن الجسم كذلك عاجز عن خلق أفكار جديدة فى الروح (أى العقل) غير التى فيها ، فليست الحواس تضيف إليها فكراً جديداً ، بل إن عملها محصور فى أنها تترك فى المخ آثاراً تشبه الثنيات التى تحدث فى قطعة من الورق عند طيها ، وهذه الثنيات تعاون الروح على بعث شىء من أفكارها الكامنة فيها مما يكون شبيهاً بهذه الصور التى جاءت بها الحواس من الخارج ؛ فإذا ما أثيرت فكرة وانبعثت ، فإنها تحاول بواسطة الغدة الصنوبرية أن تشق لنفسها طريقاً إلى القلب من خلال المسام التى فى المخ وفى سائر أجزاء الجسد ، وكلما تكررت هذه العملية من فكرة ما ، كانت المسام أسهل انفراجا ، وكان مرور الفكرة وذهابها من العقل إلى القلب أهون وأيسر ، فإذا ماتيسر للفكرة اتصالها بالقلب حدثت حولها عاطفة تقويها وتزيد من أثرها ، ولكنها فى الوقت نفسه تكون سبباً فى غموض الفكرة

وتهويشها ، لأنها نشأت من علاقة الروح بالجسد . وعلى ذلك فالعواطف أشد العوامل أثراً فى طمس ما تتصف به الأفكار العقلية من وضوح

ويرى «ديكارت» أنه يمكن للعقل أن يسيطر على العواطف ، ويقول إنه حتى أضعف العقول يستطيع بالصبر أن يوفق إلى السيطرة على العواطف كما نستطيع أن نروض أعنف الكلاب . فإذا تم للعقل هـذا انقلبت العواطف وسيلة حسنة وأداة قوية لبلوغ الغاية التى ننشدها — ألا وهى الخير ، لأن الخير الذى يدركه العقل إدراك معرفة إنمـا يقوى أثره فى نفوسنا لو مثلته لنا العواطف شيئاً جميلا ، إذ لا يكفى أن تعلم الخير بعقلك ، بل يجب أن ترغب فيه بعواطفك أيضاً

وتتلخص الأخلاق عند ديكارت فى السيطرة على العواطف وفيما ينتج عن ذلك من رغبة فيما نعلم أنه حق وخير ، وهـذه الرغبة فى أن نحيا حياة فاضلة ينشأ عنها اطمئنان الضمير ، وهو أوفى جزاء للأخلاق

مالبرانش

Nicolas Malebranche

لقد رأيت فى حديثنا عن ديكارت كيف أنه حلَّل الوجود إلى عنصرين متضادين هما العقل والمادة ، فلما أن تصدى للبحث فى الإنسان وأراد أن يفسر ما فيه من اتحاد ظاهر بين العقل والجسد ، فرض أن فى المخ غدة خاصة تنظم الصلة بينهما ، فمن طريقها تصل الآثار الحسية إلى العقل ، كما تصدر الأوامر من العقل إلى الأعصاب فالعضلات بواسطتها أيضاً

جاء بعد ديكارت تلميذ من تلاميذه الكثيرين هو « جلنكس » Geulincx فتناول فلسفة أستاذه بتعديل طفيف ، إذ أراد أن يبلغ بالمذهب الاثنينى حدا من التطرف أبعد مما ذهب إليه أستاذه ، فعمد إلى هذا البرزخ الضيق الذى فرضه ديكارت صلةً بين العقل والجسد فى الإنسان ، فبتره بتراً ، وأنكر أن يكون ثمة وسيط ينقل الصور الحسية من العالم المادى إلى إدراكنا العقلى ، أو يحمل الأوامر العقلية إلى الأعضاء لتحريكها . ولكن بماذا إذن يفسر جلنكس هذه العلاقة بين العقل والجسم ، وهى ظاهرة تدل عليها التجربة دلالة

لا تقبل الشك ؟ يرى جلنكس أن هـذه العلاقة لا تتم إلا بتدخل الله فى الأمر ، بمـا له من قوة مطلقة . فإذا ما انطبع على أعضاء الحس أثر جاءها من العالم الخارجى وتريد أن تنقله إلى العقل ، أو عند ما يرغب العقل فى أن يحرك أحد أعضاء الجسد فإن الله هو الذى يتم هـذا أو ذاك بمعجزة منه ، أى دون أن يتصـل الجسم بالعقل أو العقل بالجسم فيما يريد أحدهما أن ينقل إلى الآخر ، ولمـا كانت هذه الرابطة بين العقل والجسم معتمدة على المصادفة ، سمى المذهب بمذهب المصـادفة أو الاتفاق Occasionalism — وقد هاجم رجال اللاهوت جلنكس صاحب هذه النظرية ، لأنهـا تجعل الله هو المنفذ المباشر لكل جريمة يقترفها الإنسان ، إذ يكفى أن يفكر الإنسان فى ارتكاب جرم حتى يتوسط الله و يحمل الجسد على تأدية ما أراد له العقل

جاء بعد جلنكس فيلسوف آخر هو نِكُولاَسْ مَالِبْرَانْشْ Nicolas Malebranche الذى ولد فى باريس فى اليوم السادس من شهر أغسطس سنة ١٦٣٨ ، وكان سـقامه وضعف بنيته داعيـة لانصرافه إلى حياة التفكير والتأمل ، وقد طالع فيما طالع وهو فى سن السادسة والعشرين كتاب ديكارت « رسالة فى الإنسـان » فانصرف على الفور إلى قراءة مؤلفات ذلك

الفيلسوف ودراسة آرائه دراسة تفصيلية دقيقة ، وأنفق فى تلك الدراسة سنوات عشراً أخرج فى نهايتها أشهر مؤلفاته وعنوانه :
« فى البحث عن الحقيقة De la Recherche de la verité »
ولم يكد ينشر هذا الكتاب حتى ارتفع صاحبه إلى أوج الشهرة فى أنحاء أوروبا ، ويقع هذا الكتاب فى جزءين وقد أعيد طبعه فى حياة مؤلفه ست مرات ، وله غير هذا كثير من الكتب الميتافيزيقية واللاهوتية ولكنها أقل من الكتاب الأول خطراً

وافق « مالبرانش » على النتائج التى وصل إليها سلفه « جلنكس » فأنكر معه إمكان الاتصال بين العقل والمادة ، ثم ذهب إلى أبعد من ذلك فأنكر أن أجزاء المادة تستطيع أن يؤثر بعضها فى بعض

دعا هذا الانفصال بين العنصرين أن يتساءل مالبرانش : ما سبيلنا إذن إلى معرفة قوانين الكون المادى ، بل مايدرينا أن هناك مادة على الإطلاق ؟ يثير مالبرانش هذا السؤال ثم لا يلبث أن يُدخل الله لحل المشكلة كما فعل جلنكس ، فيقول إن التأمل الباطنى فى أنفسنا يؤكد لنا أننا كائنات مفكرة ، وأن عقولنا مليئة بالأفكار ، ومن بين تلك الأفكار فكرة الله وهو الكائن الكامل كمالاً مطلقاً ، وكذلك فكرة الامتداد

بكل ما يتفرع عنها من الحقائق الرياضية والفيزيقية . إننا لم نخلق هاتين الفكرتين ، وإذن فقد جاءتا إلى عقولنا من الله ، ومعنى ذلك أنهما كانتا فى عقل الله قبل أن تحل فى عقولنا ، وقل هذا فى كل ما لدينا من أفكار محددة واضحة ، فجميعها من أصل إلهى . ولكن هل وضع الخالق هذه الأفكار فى كل نفس جزئية عند ولادتها ؟ كلا ، بل إنه لأقرب إلى سهولة الشرح وأوفق إلى البساطة أن نفرض بأن الأفكار الإلهية هى وحدها التى تتمتع بالوجود ، أعنى أن ليس هناك من أفكار إلا ما هو موجود فى عقل الله ، وباتحاد الإنسان بالله يرى تلك الأفكار ويفهمها ، أى أننا نرى كل شىء فى الله لا فى نفوسنا ، ولكى نتمكن من هذه الرؤية يجب أن نحيا وأن نتحرك ، بل وأن ندمج وجودنا فى الله فيكون الله هو مستقر الأرواح جميعاً ، كما أن المكان هو مستودع الأجسام . ومعنى ذلك أن الأفكار لا توجد فينا إنما نحن الذين نوجد فيما يتألف من هذه الأفكار — فى الله

إن الإنسان لا يعرف الأجسام المادية نفسها ، ولكنه يعرف مُثُلَها الفكرية الكائنة فى الله . ولما كان هذا الكون له صورة فكرية تماثله تماماً وموجودة فى الله — أمكننا

معرفتها بمشاهدة تلك الصور الذهنية عنها

يقول مالبرانش : « إن العقل لا يفهم شيئاً ما إلا برؤيته فى فكرة اللانهائى التى لديه ، و إنه لخطأ محض أن نظن ما ذهب إليه فلاسفة كثيرون من أن فكرة اللانهائى قد تكونت من مجموعة الأفكار التى نكونها عن الأشياء الجزئية ، بل العكس هو الصحيح ، فالأفكار الجزئية تكتسب وجودها من فكرة اللانهائى ، كما أن المخلوقات كلها اكتسبت وجودها من الكائن الإلهى الذى لا يمكن أن يتفرع وجوده عن وجودها . يستحيل أن يفهم العالم الخارجي بذاته ، ولا يمكن فهمه إلا بإدرا كنا إياه فى الكائن الذى يحتويه ، فإن لم نرَ الله فإننا لن نرى شيئاً آخر »

كان هذا المذهب الذى ارتآه مالبرانش ، وخلاصته هذه العبارة : « إن كل شىء فى الله » ، ممهداً لمذهب وحدة الوجود الذى دعا إليه خلفه « سْبِينُوزَا » ، بل إن وحدة الوجود هى النتيجة المنطقية التى تخرج من مذهب مالبرانش ، ومن العجيب أنه حين نادى «سبينوزا» بمذهبه كان أشد معارضيه «مالبرانش» هذا — وكانا متعاصرين — مع أن سبينوزا لم يزد على أن استخلص النتيجة التى قصر مالبرانش عن استخلاصها من مقدماته

سبينوزا Spinoza

(١٦٣٢ — ١٦٧٧)

ولد باروخ سبينوزا فى أمستردام من أسرة برتغالية يهودية ألقت عصاها فى هولندة بعد ما أصابها من نفى وتشريد بسبب عقيدتها الدينية اليهودية التى شب عليها الفيلسوف فى عهد الصبا . وكان أبوه تاجراً ناجحاً ودّ لو انخرط ابنه فى سلك التجارة عسى أن يخلفه ، ولكنه نفر وأبى وآثر أن ينفق وقته فى معبد اليهود وما يتصل به ، ينكب على ديانة قومه وتاريخهم لعله يبث فيهما من روحه الشابة قبساً يمحو ما غشاهما من ظلام ، وما زال الفيلسوف الفتى منصرفا إلى ما أخذ نفسه به لا يفتر ولا ينى حتى أكبره رجال اليهودية الذين تقدمت بهم السن ، وأمّلوا أن يكون من هذا الغلام ضوء ونهوض لجماعة اليهود ، ثم لم يكد يفرغ « سبينوزا » من دراسة متن الدين حتى انتقل إلى شروحه ثم إلى كتب ابن ميمون ، وابن عزرا ، وحسداى بن شبروت ، ثم تناول بالدراسة فلسفة ابن جبريل الصوفية وفلسفة موسى القرطبى وغيرهم من فلاسفة اليهود بالأندلس

قرأ هذا كله قراءة درس وتمحيص ، فامتلأت نفسه بما



سبينوزا

حوت تلك الأسفار ، واستوقف نظره كثير مما جاء بها من آراء ، فلقد راعه ما ذهب إليه موسى القرطبي من وحدة الله والكون واعتبارهما حقيقة واحدة ، وصادفته هـذه الفكرة نفسها فى حسداى الذى ارتأى أن الكون المادى هو جسم الله ، ثم قرأ فى ابن ميمون بحثاً فى نظرية ابن رشد التى تزعم أن الخلود لايتعلق بالأشخاص والأفراد ، ولكن هذه الكتب التى قرأها بذرت فى نفسه بذور الريبة والشك ، وأثارت فى ذهنه من المسائل والمشاكل ما لم يستطع حلها ، فأبت نفسه المتطلعة إلا أن يقرأ ما قاله رجال الفكر فى الديانة المسيحية عن الله وعن مصير البشر لعله مصادف عندهم ما يشفى غلته ، فبدأ يدرس اللغة اللاتينية حتى استوعبها ، وعن طريقها استطاع أن يطالع تراث الفكر الأوربى ، سواء منه القديم والأوسط ، فدرس سقراط وأفلاطون وأرسطو كما درس فلسفة الذريين التى صادفت منه إعجاباً عظيما ، وطالع الفلاسفة المدرسيين وأخذ عنهم كثيراً من مصطلحاتهم الفلسفية ، كما اقتبس منهم طريقتهم الهندسية فى استخدام البدائه والتعاريف والقضايا والبراهين والنتائج وما إلى هذه من طرق البحث فى الهندسة . كذلك درس فلسفة « برونو » ذلك الثائر العظيم الذى أنفق حياته فى التجوال من بلد إلى بلد ،

والانتقال من عقيدة إلى عقيدة ، باحثاً دهشاً مرتابا ، والذى حكمت عليـه محكمة التفتيش آخر الأمر أن يُقتل « من غير أن يراق دمه » أى أن يُحرق حيًّا . وأول ما استرعى نظر سبينوزا من آراء « برونو » هى فكرته عن وحدة الوجود : فكل الحقيقة واحدة فى عنصرها ، واحدة فى علتها ، والله وهذه الحقيقة شىء واحد . كذلك ارتأى برونو أن العقل والمادة شىء واحد ، فكل ذرة مما تتألف منه الحقيقة مركبة من عنصر مادى وعنصر روحى قد امتزجا بحيث لا يقبلان التجزئة والانفصال . وموضوع الفلسفة هو أن تدرك وحدة الوجود فى تعدد مظاهره ، وأن ترى العقل فى المادة والمادة فى العقل . وقد كان لهذه الفلسفة أثر عظيم فى سبينوزا .

نعم أثر كل أولئك فى فيلسوفنا أثراً كبيراً ، ولكنه فوق ذلك كله مدين لديكارت بكثير من فلسفته وتفكيره ، فقد استوقفه ما ذهب إليه ديكارت من أن الوجود ينحلّ إلى عنصرين ، فالمادة كلها تنطوى تحت عنصر متجانس ، والعقل كله يندرج تحت عنصر آخر متجانس ، ولقد أثار هذا التقسيم من سبينوزا نزعةً أصيلة فيه نحو التوحيد ، وأبى إلا أن يكون الكون بكل ما فيه عنصراً واحداً . كذلك استرعى نظره من

فلسفة ديكارت تفسيره للعالم كله ، ما عدا الله والنفس ، بالقوانين الآلية والرياضية — وهى فكرة بدأت عند برونو وجاليليو ، ولعلها كانت صدى لتقدم الصناعة الآلية فى المدن الإيطالية . فقد زعم «ديكارت» ، كما زعم «أنا كسجوراس» قبله بألفى عام ، أن الله قد دفع العالم دفعةً واحدة منذ البداية ، كانت نتيجتها كل هذه الحركات التى تطرأ على الأجسام المادية كائنة ما كانت ، فكل حركة من حيوان أو إنسان إن هى إلا نتيجة حتمية آلية لتلك الدفعة الإلهية الأولى . وإذن فالعالم كله بما فيه من أجسام آلة تسير مجبرة ، ولكن خارج هذا العالم الآلى إلهًا ، كما أن داخل جسم الإنسان روحًا . وهنا وقف ديكارت فجاء سبينوزا وتناول الكون كله مادةً وروحًا وخالقاً ومخلوقاً ، وصبّ الجميع فى وحدة لا تنقسم ولا تتجزأ

تلك كانت المصادر العقلية التى استقى منها سبينوزا فلسفته ، ذلك الفيلسوف الذى كان يبدو رضيا وادعاً وفى صدره أتون مستعر لا يهدأ ولا يستقر ، وقد سيق فى سنة ١٦٥٦ الى محكمة من آباء الكنيسة اليهودية ، فسأله هؤلاء : أصحيح أنك زعمت لأصدقائك أن لله جسداً — هو العالم ؟ ولا ندرى بماذا أجاب ، ثم أصدروا حكمهم عليه بالكفر والحرمان بعد أن أغروه براتب

ســنوى قدره خمسمائة جنيه على أن يظهر للناس بمظهر الخاضع للـكنيسة والمؤمن بدينه وعقيدته ، فرفض منحتهم فى إباء

اعتزاله وموته :

قضت الـكنيسة اليهودية بفصل سبينوزا ومقاطعته فقابل الرجل هذا القضاء بصدر رحب وعزم صليب ، وألقى ببصره فإذا هو وحيد طريد لا يخالط أحداً ولا يخالطه أحد ، فحزت فى نفسه مرارة الموقف ، حتى إنك لتراه فى كل ما كتب جادًّا صارماً لا تعرف الفكاهة سبيلاً إليه . ولقـد ظل يحمل لرجال الدين المقت والبغض لما رأى فيهـم من جهالة وحمق . يقول عنهم فى كتابه « الأخلاق » : « إن هؤلاء (المفكرين) الذين يميلون إلى البحث فى أسباب المعجزات لـكى يتفهموا جوانب الطبيعة تفهم الفلاسفة ، والذين لا يرضون لأنفسهم أن يُحدِّقوا فيها مدهوشين كما يفعل المغفلون ، أقول إن هؤلاء سرعان ما يُعتبَرون ملاحدة فجرة . على حين أن من يَحْـكُم عليهم بهذا هم أولئك الذين يمجدهم الدهماء على أنهم شراح للطبيعة والآلهة . و إنهم ليعلمون أنه إذا ما انمحت ظلمات الجهالة زالت على الفور تلك الدهشـة كما يعلمون أنها الوسيلة الوحيدة للاحتفاظ بسلطانهم »



سبينوزا فى الطريق، منبوذاً من الناس

ولكن سبينوزا لبث منبوذًا من قومه ، حتى إنه ذات ليلة بينا هو يسير فى الطريق إذ انقض عليه مأفون أخذته حمّى الورع الأحمق ، وطعن الشاب الفيلسوف بخنجره لعله يتقرب بدمه إلى الله ، فانطلق سبينوزا يعـــدو سريعاً وقد أصابه الغر بجرح فى عنقه ؛ وانتهى فيلسوفنا بعد هذه الحادثة إلى رأى حاسم ، هو أنه لا يستطيع أن يحيا حياة الفلسـفة التى يريد إلا إذا اعتزل العالم وعاش وحيـداً آمنا ، فيسبح بفكره فى الكون كيف شاء ؛ لذلك استأجر غرفة هادئة فى الطابق العـلوى من منزل منعزل عن مدينة أمستردام ، واستبدل باسمه « باروخ » اسماً آخر يتنكر به هو « بندكت » Benedict ، وكان يكسب قوته بادئ الأمر من تعليم الأطفال فى إحدى مدارس المدينة ، ثم اشتغل بعد ذلك بصقل العدسات الزجاجية ، وهى مهنة كان قد تعلمها أيام حياته فى الجماعة اليهودية ، إذ يحتم قانون اليهود أن يحترف كل طالب حرفة يدوية لعقيدة عندهم هى أن الإنسان لا يكون فاضلاً إلا بالعمل

مضت سنوات خمس انتقل بعدها صاحب الدار التى كان « سبينوزا » يقيم بها إلى بلد قريب من ليدن Leyden ، فرافقه الفيلسوف ، لما كان قد توشج بينهما من روابط الحب والائتلاف ،

ولا يزال المنزل الجديد الذى هبطاه قائماً حتى اليوم ، ولا يزال الطريق إليه يحمل اسم هذا الفيلسوف العظيم . فى هـذه الدار قضى « سبينوزا » أعواماً يعيش عيشاً غليظاً خشناً ، ولـكنه فى تلك الفترة من حياته سما بفكره وسما حتى بلغ أسمى الذرى ، وكثيراً ما كان يقضى فى غرفته أياماً ثلاثة يسبح فى تأمله دون أن يرى أحداً ، سوى الخادم الذى يقدم إليه طعامه المتواضع . واستأنف « سبينوزا » فى بلده الجديد عمل العدس الزجاجى لـكسب عيشه ، ولـكنه لم يستفد من صناعته هذه إلا أخشن العيش ، فقد أسلم نفسه للحكمة التى اختصها بحبه وقلبه حتى انتهى إلى فشل ذريع فى حياته العملية كاد يعجزه عن أن يقيم أوده ، ولـكنه كان فى بساطة عيشه سعيداً هانئاً لما كان يصادفه من لذة بالغة فى التفكير ، وقد أجاب رجلاً نصحه أن يدع التفكير وأن يؤمن بالوحى فى غير تردد ولا عناء ، بقوله : « إننى أيقنت فى بعض الأوقات أن النتائج التى وصلت إليها بعقلى الطبيعى باطلة ، ولـكن ذلك لن يزيدنى إلا اقتناعاً بالعقل ، لأننى سعيد فى عملية التفكير نفسها » نعم ، كان فيلسوفنا سعيداً فى تفكيره ، لا يعبأ بزخرف الحياة كثيراً أو قليلاً ، ولعله أسرف فى تقشفه حتى كان لا يرتدى من الثياب إلا رداء قذراً رثا تمجه العين ، ويروى

فى ذلك أن كبيراً من كبراء الدولة قصد إليه يوماً ليراه ، فألفاه فى كساء قذر ، فامتعض وأنحى على الفيلسوف باللائمة ، ثم منحه رداء جديداً ، فأجابه « سبينوزا » قائلاً إن الرجل لا يسمو به رداء جميل ، واعتذر عن الهبة بقوله إنه لا يُعقل أن يُلف شيء تافه فى غلاف ثمين

قضى سبينوزا فى رينسبرج Rhynsburg سنوات خمساً كتب فيها رسالته الصغيرة « فى تحسين العقل » كما كتب كتابا اسمه « الأخلاق مؤيدةً بالدليل الهندسى » وقد فرغ من هذا الكتاب فى سنة ١٦٦٥ ، ولكنه لبث عشرة أعوام دون أن يذيعه فى الناس ، وذلك خشية أن يصيبه من السجن والتعذيب ما أصاب رجلاً نشر سنة ١٦٦٨ كتاباً يحوى آراء مماثلة لما أثبته « سبينوزا » فى كتابه ، فكان جزاؤه الحكم عليه بالسجن سنوات عشراً لم يتمها ومات فى خلالها ، وقد ظن فيلسوفنا أنه مستطيع نشر كتابه فى أمستردام حيث الآراء مكفولة حريتها نوعاً ما ، ولكنه لم يكد يحل بالمدينة حتى ذاع بين الناس أن « سبينوزا » سيصدر كتابا يحاول فيه أن يقيم الدليل على إنكار الله ، ويقول « سبينوزا » فى خطاب أرسله لأحد أصدقائه :

« . . . يؤلمنى أن أقول إن كثيراً من الناس قد تقبل الإشاعة

على أنها حقيقة ، وأن بعض رجال الدين قد انتهز هذا الموقف فشكونى إلى الأمير وإلى رجال الدولة ... فلما جاءنى هذا النبأ من بعض المخلصين من أصدقائى الذين أكدوا لى أن رجال الدين يتربصون بى فى كل مكان ، أزمعت ألا أنشر الكتاب حتى يحين الوقت الملائم » . وشاء الله ألا يصدر كتاب « الأخلاق » وهو خير ما أنتجه الفيلسوف إلا بعد موته ، إذ نشر فى سنة ١٦٧٧ مضافاً إليه رسالة فى « السياسة » لم يتمها . وكانت كل هذه الكتب مسطورة باللاتينية لأنها كانت لغة الفلسفة والعلم فى أوروبا فى القرن السابع عشر .

وقد وجدت له بعد موته رسالة أخرى غير ما ذكرنا أسماها « رسالة موجزة فى الله والإنسان » أراد بها فيما يظهر أن تكون مقدمة تمهيدية « للأخلاق » ، وأما الكتب التى نشرها فى حياته فهى « أصول الفلسفة الديكارتية » و « رسالة فى الدين والدولة » وهذه الأخيرة صدرت خلواً من اسم المؤلف ، فحرمت الحكومة بيعها ، وكان ذلك عاملاً على ذيوعها متسترة وراء عنوانات مختلفة ، فسماها بعض الناشرين « رسالة طبية » وسماها آخرون « قصة تاريخية » وهكذا ، وقد تصدى لتفنيد هذا الكتاب عشرات من الكُتّاب ، وأطلق بعضهم على سبينوزا ،

بعد أن عرف أنه المؤلف المتنكر ، « أنه أفجر ملحد شهدته الأرض » ، كما تبرع فريق كبير من الكاتبين برسائل بعثوا بها إلى الفيلسوف يقصدون هدايته ورده إلى حظيرة الإيمان ، نسوق منها مثلاً رسالة جاءته من ألبرت برج Albert Burgh وقد كان تلميذاً سابقاً لسبينوزا : « لقد زعمت أنك وجدت الفلسفة الصحيحة آخر الأمر . فكيف عرفت أن فلسفتك أصدق مما دُرس فى العالم من قبل ، ومما يدرس الآن ، ومما سيدرس فى الأيام المقبلة من فلسفات ؟ ولندع ما قد تنتجه الأيام المقبلة ، فهل اختبرت الفسلفة كلها ، قديمها وحديثها ، التى يدرسها الناس فى الهند وفى أنحاء الدنيا جميعاً ؟ و إذا سلمنا أنك قد اختبرتها اختباراً صحيحاً ، فمن أدراك أنك قد تخيرت منها أصحها ؟ . . . كيف تجرؤ أن تضع نفسك فوق رجال الدين جميعاً والأنبياء والقديسين والشهداء والأطباء ومعلمى الكنيسة ؟ ألا إنك لإنسان منكود ، ودودة تسعى على الأرض ، نعم إنك جثة وطعام للدود ، فكيف تعارض الحكمة الخالدة بكفرك اللعين ؟ علام بنيت هذا المذهب الأحمق المأفون الأسيف ؟ أى غرور شيطانى دفعك أن تصدر حكماً فى المعجزات التى يعترف الكاثوليك أنفسهم بأنها فوق العقول ... »

فأجاب سبينوزا عن ذاك الخطاب بهذا الجواب :

« أنت يا من تزعم أنك قد وجدت آخر الأمر أصدق الأدباء وأحسن المعلمين ، ثم قصرت إيمانك عليهم ، كيف عرفت أنهم أحسن من علموا الأديان من قبل ، ومن يعلمونها اليوم ، ومن سيعلمونها منـــذ اليوم ؟ هل اختبرت كل هذه الديانات قديمها وحديثها ، التى يتعلمها الناس هنا وفى الهند وفى أصقاع الأرض جميعاً ؟ وحتى لو سلمنا أنك قد اختبرتها اختباراً صحيحاً ، فمن أدراك أنك قد تخيرت منها أقومها »

ولـكن إلى جانب هؤلاء الساخطين ، كان للفيلسوف طائفة كبيرة من المعجبين به المقدرين نبوغه ، ومنهم من أوصى له بقدر كبير من ماله لينفق منه عن سـعة ، ويكفى أن تعلم أن بين هؤلاء المعجبين لويس الرابع عشر الذى أجرى على الفيلسوف راتباً سنويا ، وفى مقابل هذا العطف أهدى سبينوزا إليه أحد كتبه الخالدة

ولما كان عام ١٦٦٥ انتقل « سبينوزا » إلى إحدى ضواحى لاهاى ولبث بها خمس سـنوات ثم انتقل إلى لاهاى نفسها ، حيث أقام بها ، وبعد عامين (سنة ١٦٧٢) هاجم جيش فرنسى أرض هولندة وحاصر لاهاى ، ولم يكد يستقر الجيش الفرنسى

القائد حتى دعا قائده « سبينوزا » أن يزوره فى معسكره لكى يقدم له الراتب الذى أجراه عليه ملك فرنسا ، ولكى يقدم إليه فريقاً من المعجبين بفلسفته ممن كانوا برفقة الجيش ، فلم يتردد الفيلسوف فى إجابة الدعوة إذ لم يكن له شأن بالخصومة التى تنشب بين الدول ، بل إنه كان يرفض أن ينتسب إلى وطن من الأوطان ويعد نفسه « أوروبيا » ، فلما عاد إلى المدينة بعد زيارته للقائد الفرنسى ، ذاعت فى الناس أنباء الزيارة فاحتشد الناس غاضبين يريدون به سوءاً وشرا ، ولكنهم مالبثوا أن تفرق شملهم فى هدوء وسكينة ، إذ علموا أن الرجل فيلسوف لا يزج بنفسه فى معمعان الخصومة والعداء

وقضى « سبينوزا » نحبه سنة ١٦٧٧ ولم يتجاوز الرابعة والأربعين ، بعد أن أضناه مرض السل الذى ورثه عن أبويه ، ولم يكن فيلسوفنا يخشى الموت الذى كان يحس به يدنو إليه بخطوات سراع ، وإنما كان يخشى أن يضيع كتابه « الأخلاق » الذى لم يجرؤ على نشره بنفسه ، وكان هذا الكتاب يقع من نفسه موقعاً حسنا ، لأنه بلغ فيه الذروة ، فوضعه فى قمطر صغير مقفل ، وأعطى مفتاح القمطر إلى صاحب الدار ، راجياً له أن يسلمه بعد موته إلى صديق له هو Jan Reiuwertz وكان ناشراً فى أمستردام ، ليقوم بنشر الكتاب

وفى يوم الأحد العشرين من فبراير ، ذهبت الأسرة التى كان يساكنها سبينوزا إلى الكنيسة لأداء صلاتهم ، ولم يبق معه فى الدار إلا صديقه الطبيب ميَرْ Meyer فلما عاد رب الدار وأسرته من الكنيسة ألفوا الرجل ملقى بين ذراعى صديقه جثة هامدة ، فوقع نبأ موته من أكثر الناس موقعاً أليماً ، فقد أحبته العامة الساذجة لوداعته ، وأجله العلماء لحكمته ، وسار الناس من كل طبقة وراء نعشه يشيعونه إلى مقره الأخير

كتبه وفلسفته :

(١) *رسالة فى الدين والدولة* : قد تكون هذه الرسالة أقل كتب الفيلسوف لذة لنا اليوم ، ولعل أول ما دعا إلى التصغير من قيمتها أن سبينوزا قد قتل فيها موضوعه بحثاً ووضحه إيضاحاً لم يعد بعده قول لقائل ، والكاتب الذى هذا شأنه لابد أن تنحدر آراؤه إلى أوساط المثقفين فتصبح فى اعتبارهم أدنى إلى الابتذال ، لأنها فقدت كل ما يدعو إلى مواصلة البحث والتفكير من غموض وخفاء ، ولقد أصيبت كتب ڤولتير بما أصيبت به رسالة سبينوزا فى الدين والدولة لإسرافهما فى التدليل والتوضيح

وأساس هذا الكتاب هو أن لغة الإنجيل قد جاءت وكلها

مجازات واستعارات ، وهـذا التزويق البياني متعمد فيه ، أولاً بسبب النزعة الشرقية إلى الأدب الرفيع وميله إلى تزويق اللفظ ، وثانياً لأن الأنبياء والقديسين لا بد لكي يحملوا الناس على اعتناق مذاهبهم أن يثيروا الخيال ، ولذا تراهم يبذلون وسعهم لطبع أنفسهم وكتبهم بطابع الشعب الذى يعيشون فيه « فقد كتب كل كتاب منزل لشعب بعينه أولاً ، وللجنس البشرى كله ثانياً ، فيجب إذن أن يلائم ما فيه عقلية الشعب ما وجد السبيل إلى ذلك » . إن الكتب المنزلة لا تفسر الأشياء بأسبابها ، ولكنها ترويها بأسلوب يؤثر فى نفوس الناس وخاصة جمهورهم ، لكى تحملهم على التفانى فى العقيدة « فليس موضوع الكتاب المنزل إقناع العقل ، بل جذب الخيال والسيطرة عليه » ولهذا يكثر فيه ذكر المعجزات « يظن الدهماء أن قوة الله وسلطانه لا يتجليان فى وضوح إلا بالحوادث الخارقة التى تناقض الفكرة التى كونوها عن الطبيعة . . . إنهم يحسبون أن الله يكون معطلاً ما دامت الطبيعة تعمل فى نظامها المعهود ، وعكس ذلك صحيح أيضاً ، أى أن قوة الطبيعة والأسباب الطبيعية هى التى تتعطل ما دام الله فعالاً ، وهكذا هم يتخيلون قوتين منفصلة إحداهما عن الأخرى : قوة الله وقوة الطبيعة » (وهنا نلمس أساس فلسفة

«سبينوزا» ، وهو أن الله وسير الطبيعة شيء واحد) و يميل الإنسان إلى العقيدة بأن الله يحطم النظام الطبيعى للحوادث من أجلهم ، فترى اليهود يعللون إطالة النهار وتأخير غروب الشمس بأنها معجزة تثبت أنهم شعب الله المختار ، ولو قال موسى لقومه إن البحر الأحمر قد انحسرت مياهه بسبب الرياح الشرقية لما كان لقوله أثر فى نفوسهم ، ولعل منزلة الأنبياء والقديسين التى يمتازون بها عن الفلاسفة والعلماء ترجع إلى حد كبير إلى أسلوبهم البيانى الساحر الذى ينطقون به مدفوعين بما تكنه صدورهم من حماسة لمذهبهم .

يقول سبينوزا إنه لو فسر الناس الإنجيل على هذا الأساس لما وجدوا فيه شيئاً يناقض العقل ، أما إذا تمسكوا بحرفيته فهم لا شك مصادفون كثيراً من الأخطاء والمتناقضات ، أما التفسير الفلسفى فيكشف فيه — وراء أستار البيان والشعر — فكراً عميقا

و يعتبر « سبينوزا » اليهودية والمسيحية ديناً واحداً فلا فرق بين هذه وتلك على شرط أن يُستلّ الكره من صدور الدهماء ، وأن يَستخرج التفسير الفلسفى لب العقيدتين المتنافستين « كم أدهشنى أن أرى قوماً يفاخرون بتعاليم الديانة المسيحية — وأعنى بها الحب والسعادة والسلام والعدل والإحسان إلى الناس جميعاً —

يقاتل بعضهم بعضاً وفى نفوسهم كل هذا الغل . . . حتى أصبح الكره — دون ما يعلّمون من فضائل — هو القياس الصحيح لعقيدتهم » و يعتقد « سبينوزا » أن اليهود لم يحتفظوا ببقائهم إلا بسبب اضطهاد المسيحية لهم ، إذ أكسبتهم عزلتهم تماسكا وعملاً على استمرار وجودهم ، ولو لم ينبذ المسيحيون اليهود لخالط هؤلاء شعوب أوروبا وانمحوا فيها ، وليس ثمت ما يبرر التنافر والتناكر بين المسيحيين واليهود إلا التعصب الذميم .

و يرى «سبينوزا» أن أول سبيل لحسن التفاهم هو أن يُفهم المسيح فهماً صحيحاً ، فهو ينكر بتاتاً تأليه المسيح و يصر على أنه قبل كل شيء إنسان من البشر : « إن حكمة الله الخالدة قد تجلت فى الأشياء كلها ، ولكنها تمثلت فى عقل الإنسان بصفة خاصة ، وفى يسوع المسيح بصفة أخص » فلو تخلصت هذه الشخصية الممتازة من كل ما يشوبها من خرافات لا تؤدى إلا إلى الخصومة والنزاع ، لجذبت حولها الناس جميعاً ، ولكانت عنواناً تتحد باسمه الدنيا بعد أن مزقتها حروب السيف والقلم وتعيش فى طمأنينة وسلام

(٢) **اصلاح العقل** The Improvement of the intellect : يستهل سبينوزا كتابه هذا بفصل هو من آيات

الأدب الفلسفي . يحدثنا فيه عما دفعه إلى اعتناق الفلسفة دون ما عداها فيقول : « بعد أن علمتني التجربة أن كل ما يحدث في الحياة العادية عبث وباطل ، ورأيت أن الأشياء التي كنت أخشاها وكانت تخشاني ليس فيها خير أو شر إلا بمقدار ما يتأثر بها العقل ، اعتزمت أخيراً أن أبحث عما إذا كان هنالك شيء يصح أن يكون خيراً بحق ، ويمكن للعقل أن يتأثر به إلى حد يستغني به عن كل شيء آخر ، أقول إني اعتزمت أن أرى هل أستطيع أن أكشف وأن أبلغ المقدرة على التمتع بالسعادة السامية الدائمة الأبدية . . . لقد وجدت في الشرف والثراء حسنات كثيرة لنا . . . وأنه كلما ازداد ما يملكه الإنسان من أيهما ازدادت سعادته ، وازداد تبعاً لذلك تحمساً للاستزادة منهما ، ولكن إن خاب أمل الإنسان فيهما يوماً ، أحس في نفسه أعمق الألم . وفي الشهرة كذلك هذا النقص العظيم ، فإن نحن نشدناها وجب علينا أن نوجه حياتنا في طريق يتفق ورضى الناس ، متجنبين ما يكرهونه ، ملتمسين ما يبعث فيهم السرور . . . . ولكن العقل لا يظفر بسعادته التي لا يشوبها الألم إلا إن توجه بحبه نحو شيء خالد غير محدود . . . إن الخير الأسمى هو معرفة الاتحاد بين العقل وسائر الطبيعة كلها . . . .

وكلما ازداد العقل علماً ازداد فهماً لقواه ولنظام الطبيعة ، وكلما ازداد فهماً لدوافعه وقواه ازداد مقدرة على توجيه نفسه ، وعلى أن يضع القوانين لنفسه ، وكلما ازداد فهماً لنظام الطبيعة ازداد تمكناً من تحرير نفسه مما لا فائدة فيه ، وتلك وحدها هي سبيل السعادة »

إذن فالعلم قوة وحرية ، والسعادة الدائمة هي في تحصيل المعرفة ولذة الفهم ، وهنا تجابه سبينوزا مشكلة عويصة معقدة ، هي : كيف أعلم أن ما حصلت من معرفة هي معرفة صحيحة ؟ ومن يدريني أن حواسي صادقة فيما تنقل إلى الذهن من علم ، وأن عقلي أمين على النتائج التي يستخلصها من أشتات الأحاسيس التي تقدمها له الحواس ؟ إنه لجدير بنا حقا أن نختبر العربة قبل أن نسلم أنفسنا لها ، فإن وجدنا بها عيباً أو نقصاً تناولناه بالإصلاح ، تفادياً لما قد يؤدي إليه من خطر ، « فقبل كل شيء يجب علينا أن نفكر في طريقة لإصلاح العقل وتنقيته » ويجب أن نفرق بين أنواع المعرفة كي لا نأخذ إلا أقومها وأوثقها

فأول أنواع المعرفة هو ما جاء عن طريق الإشاعة ، كعلمي بتاريخ ميلادي ، وثانيها التجربة الغامضة الناقصة ، كأن يعلم الطبيب علاجا ، لا لأنه نتيجة لتجارب علمية مؤكدة ، ولكن

لأن ذلك العلاج المعين ينجح « عادة » . وثالث أنواع المعرفة هو ما نصل إليه بطريق الاستدلال والاستنتاج ، كأن نعتقد بكبر الشمس لأننا شاهدنا أن الأشياء جميعاً يصغر ظاهر حجمها كلما نأت عن الرائى ، وهذه المعرفة أرقى من النوعين الأولين ، ولكنها مع ذلك عرضة للتغيير والتبديل ، وأسمى ألوان المعرفة نوع رابع هو ما ندركه بالبداهة ، كأن نعلم على الفور أن ٦ هو العدد المحذوف فى النسبة الآتية ٢ : ٤ = ٣ : س ، أو كما ندرك أن الكل أكبر من الجزء ، ويعترف « سبينوزا » نفسُه أن ما عرفه هو من هذا الضرب قليل ، وهذه المعرفة البديهية هى إدراك الأشياء فى علاقاتها الأبدية ، ويصح أن يكون هذا تعريفاً للفلسفة كما يراها ، فالعلم البديهى إذن يحاول أن يرى وراء الأشياء والحوادث التى تقع تحت حواسه قوانينها وعلاقاتها الخالدة ، إذ يفرق « سبينوزا » بين النظام الزائل المؤقت — وأعنى به عالم الأشياء والحوادث — وبين النظام الخالد ، وهو عالم القوانين التى تسير وفقها تلك الأشياء والحوادث

(٣) **الأخلاق** : ننتقل الآن إلى دراسة كتاب « الأخلاق » الذى لا نبالغ إن زعمنا أنه أنفس ما أنتجته الفلسفة الحديثة على الإطلاق ، وقد كتبه « سبينوزا » على نحو ما تكتب

البراهين الهندسية ، رجاء أن تتضح أفكاره وضوح نظريات الهندسة ، فكانت النتيجة أن جاء الكتاب موجزاً غامضاً ، يعسر فهمه على الكثرة الغالبة من القراء المستنيرين ، ويزيده غموضاً أن فيلسوفنا لم يجر فى استعمال المصطلحات الفلسفية مجرى غيره من الفلاسفة ، بل غيّر فيها وبدّل ، فلن يجدى عليك شيئاً أن تقرأ كتاب «الأخلاق» كما تقرأ سائر الكتب ، بل لا بد لك أن تقف عند كل سطر وكل عبارة وقفة طويلة لتسيغ معناها[١] ، فقد أبى الفيلسوف إلا أن يضغط فكر العصر كله فى مائتى صفحة كتبها بطريقة كتابة النظريات الهندسية ، فجاء كل جزء من أجزاء الكتاب معتمداً على ما سبقه ، وإذن فلن تفهم من الكتاب شيئاً إلا إذا قرأته كله وفهمته كله حق الفهم ، وعن ذلك يقول « سبينوزا » فى هذا الكتاب نفسه : « هنا سيرتبك القارئ بغير شك ، وسيذكر أشياء كثيرة ستنتهى به إلى الوقوف والحيرة ، وإنى لهذا أرجوه أن يسير معى فى تؤدة ، وألا يكوّن لنفسه حكما على هذه الأشياء إلا إذا

---

(١) يسمى بعض الكتاب سبينوزا « فيلسوف الفيلسوف » أى أنه هو الفيلسوف الذى بلغ من تعقيد كتابته حدا بعيداً بحيث لو قرأه فيلسوف آخر لارتبك واضطر إلى التفكير العميق لكى يفهمه

فرغ من قراءة الكتاب كله » ، وها نحن أولاء نتناول بالشرح الموجز ما جاء فى هذا الكتاب :

(١) الطبيعة والله :

يذهب « سبينوزا » إلى أن فى الكون حقيقة شاملة يسميها جوهراً Substance ، وليس يعنى بهذه الكلمة مدلولها المباشر الذى يفهم منها ، وهو مادة الشىء أو عنصره ، كقولنا مثلاً إن الخشب مادة هذا القلم ، ولكنه يقصد بها الحقيقة الكائنة وراء الأشياء[١] ، وأما هذه الأشياء التى تقع تحت الحس فأعراض زائلة فانية ، فأنت وجسدك وأفكارك وعشيرتك ونوعك الإنسانى وأرضك التى تعيش عليها ، إن هى إلا أعراض زائلة ، تنم عن حقيقة خالدة كامنة فيها ، فقد يزول الشىء ويفنى ، ولكن الحقيقة التى تمثل فيه باقية لا تخضع لزوال أو فناء

وهو يرى أن للطبيعة أو الكون مظهرين ، فهى فعّالة

(١) إذا حللنا كلمة Substance إلى أصولها وجدنا أنها تتألف من Sub ومعناها تحت و Stance ومعناها يقف ، وإذن فمعنى الكلمة الأصلى « ما يقف تحت شىء آخر » أو « الدعامة » وفى هذا المعنى بالضبط يستعمل سبينوزا الكلمة

منشئة خالقة من ناحية ، وهى منفعلة مخلوقة من ناحية أخرى ، فأما هـذا الجانب المنفعل فهو الدنيا وما تحوى من غابات وهواء وماء وجبال وحقول وما إلى هؤلاء من صور حسّية لا تقع تحت الحصر ، وهذه الطبيعة كلها هى من إنتاج الجانب الفعّال وخلقه ، و إذن فنى الـكون قوة تخلق هى ما يسميها « جوهراً » (Substance) و بعبارة أخرى هى الله ، وفيه أشياء مخلوقة هى « الأعراض » (Modes) أو العالم

من ذلك نرى أن « سبينوزا » يقسم الـكون إلى جوهر وعرض ، إلى قديم وحادث ، إلى الله والعالم المحسوس ، أما الجوهر أو الله فهو حقيقة لا مادة لها ، بخلاف عالم الأشـياء . ولنوضح فـكرة « سبينوزا » بهذه الرسالة الآتية :

« إنى أتصـور الله والطبيعة فى صورة تخالف كل المخـالفة الصورة التى يرسمها المسـيحيون المتأخرون المحدثون عادة ، إننى أعتقد أن الله هو السبب الـكامن للأشياء كلها . . . إنى أزعم أن كل شىء كامن فى الله ، وكل شىء يحيا و يتحرك فى الله ، و إنى متفق فى ذلك مع القديس بولس Poul . . . ومن الخطأ الجسيم أن يقول قائل إننى أريد أن أبين أن الله والطبيعة شىء واحد . . . والقائلون عنى بذلك يفهمون من لفظ الطبيعة كتلة

معينة من المادة المجسّدة — كلا ، لست أريد أن أقول شيئاً كهذا »

إنما يريد « سبينوزا » أن قوانين الطبيعة وأوامرَ الله الخالدة شيء واحد بعينه ، وأن كل الأشياء تنشأ من طبيعة الله اللانهائية ، كما ينشأ من طبيعة المثلث أن زواياه الثلاثة تساوى قائمتين . أى أن الله بالنسبة إلى العالم كقوانين الدائرة بالنسبة إلى الدوائر كلها . الله هو القانون الذى تسير وفقه ظواهر الوجود جميعاً بغير استثناء أو شذوذ ، فهذا الكون المجسد من الله بمنزلة الجسر (الكوبرى) من قوانينه الرياضية والميكانيكية التى بنى على أساسها ، إذ القوانين هى جوهر الجسر وقوامه إن زالت اندك الجسر على الأثر

كثيراً ما يخطئ الناس فهم فلسفة « سبينوزا » التى توحد بين الله والطبيعة ؛ فيذهب بهم الظن أن « سبينوزا » يريد بذلك أن يصغر من شأن الله فينزل إلى مرتبة الطبيعة ، والواقع كما يقول هو : « إننى فى حقيقة الأمر لم أهبط بمنزلة الإله إلى مستوى الطبيعة ، بل رفعت الطبيعة إلى مستوى الله »

ويقول الدكتور وُلْف Dr. Wolf فى مقاله الذى كتبه عن « سبينوزا » فى دائرة المعارف البريطانية : « بدل أن تكون

الطبيعة في ناحية ، وأن يكون إله فوق الطبيعة في ناحية أخرى ، فقد ذهب « سبينوزا » إلى أن الحقيقة عالَما واحداً ، هو الطبيعة والله في آن واحد ، وليس في هذا العالم مكان لما فوق الطبيعة ، وهذه النزعة الطبيعية من « سبينوزا » يَفسُد معناها لو بدأ القارئ بفكرة مادية سخيفة عن الطبيعة ، وبذلك يتوهم أن « سبينوزا » قد حقّر من شأن الله ، والحقيقة أنه ارتفع بالطبيعة إلى مرتبة الإله بأن تصور أن الطبيعة هي الحقيقة كاملةً ، هي « الواحد » وهي « الكل » . . . والواقع أن الله والطبيعة ينطبق أحدهما على الآخر إذا تصورنا أن كلا منهما هو الكائن الكامل الذي أوجد نفسه بنفسه »

إن إرادة الله وقوانين الطبيعة اسمان يطلقان على مسمى واحد ، وإذن فكل ما يقع للعالم من أحداث إن هو إلا نتيجة آلية لقوانين الطبيعة الثابتة ، أي أنها نتيجة لإرادة الله التي لا يطرأ عليها تغير ولا تبدل ، وليست هذه الآلية تقتصر على المادة والجسم فقط كما ذهب « ديكارت » ، إنما هي في زعم « سبينوزا » تمتد فتشمل الله والعقل على السواء . إن العالم مجبر مسيّر في طريق معلومة مرسومة ليس عن السير فيها من محيص ، ذلك لأن قوانين الطبيعة — أي إرادة الله — لا تتبدل ولا

تتغير ، وهى لا بد أن تنتج نتائجها من غير نظر إلى الإنسان ورغبته ، فمن أفدح الخطأ أن نظن أن حوادث العالم تدور حول محور الإنسان ، وأنها دُبِّرت تدبيراً لكى تنتهى إلى غاية يريدها ، إذ من الوهم أن نضع البشر فى مركز العالم ، ولعلّ أساس الأخطاء التى زَلّ فيها كثير من الفلاسفة هو إدخال المقاييس البشرية فى سير العالم ، ومن هنا نشأت مسألة الشر ، ناسين أن الله فوق خيرنا وشرنا ، وأن الخير والشر نسبيان يتبعان أذواق البشر وأغراضهم . يقول « سبينوزا » إن الإنسان يحكم أحياناً على حوادث العالم بأنها عبث أو شر ، لأنه لا يرى الكون إلا من جانب واحد ، فهو جاهل بنظام الطبيعة وقانونها الشامل وتماسكها وتكوينها كلاً واحداً ، وهو يريد أن تجىء الأشياء وفق ما يبغى ، مع أن ما يحكم عليه الإنسان بالشر ليس شرًّا بالنسبة إلى قانون الطبيعة ونظامها ، فالخير والشر كلمتان لا تدلان على شىء إيجابى ، بل هما آراء شخصية تتغيّر بتغيّر ظروف الإنسان ، ولا تعترف بهما الحقيقة الخالدة ، وقلْ هذا فى القبيح والجميل ، إذ هما كذلك أمران اعتباريان لا يدلان على حقيقة واقعة « إننى لا أعزو للطبيعة جمالاً ولا قبحاً ، ولا أنسب إليها نظاماً أو تهويشاً ، فإن الأشياء لا يمكن أن تسمى جميلة

أو قبيحة ، أو أنها حسنة الترتيب أو سيئته إلا بالنسبة إلى مداركنا نحن » « فإن كانت الحركة التى تستقبلها الأعصاب من الأشياء التى أمامنا بوساطة الأعين تؤدى إلى الأريحية فإنها عندئذ تسمى جميلة ، وإن لم تكن كذلك سُمِّيت قبيحة »

وكما أدخل الإنسان شخصيته فى النظر إلى الحقيقة الخالدة من حيث الخير والشر والجمال والقبح ، فقد نظر إلى الله أيضاً من وجهة نظرٍ بشرية محضة ، أما « سبينوزا » فيرفض هذه النظرة رفضاً قاطعاً وينكر أن يكون الله مشخصاً بأى معنى من معانى هذه الكلمة ، ويلاحظ أن قد تواضع الناس على تصوير الله فى صورة المذكر لا المؤنث ، فمثلاً يقال عنه هو ولا يقال هى ويعلل « سبينوزا » هذا التذكير لله بخضوع المرأة للرجل . فمن هذه السيطرة التى يتمتع بها الرجل توهم الإنسان أن الله لابد أن يكون مذكراً فى نوعه ، وبديهى أنه لا يتصف بصفة بشرية . وقد كتب « سبينوزا » إلى رجل اعترض عليه فى تصويره لله بصورة غير مشخصة ، قال : « إنك حين تنقدنى لأننى أنكر أن يكون لله بصر وسمع وعلم وإرادة وما إليها . . . لاتدرى أى نوع من الله إلٰهى ، وإنى لأحسبك معتقداً بأنه ليس أكمل ممن يتصف بالصفات السابقة ، وكم يدهشنى ذلك ، وإنى أعتقد

أن المثلث إذا استطاع أن يتكلم لزعم على هذا النحو بأن الله مثلثي في صفاته . كذلك تقول الدائرة إن طبيعة الله دائرية في أساسها ، وهكذا يخلع كل شيء صفاته الخاصة على الله »

وإذن لا العقل ولا الإرادة جزء من طبيعة الله بمعناهما المعروف ، ولكن إرادة الله هي مجموع الأسباب كلها والقوانين كلها التي تسير الطبيعة على أساسها ، وعقل الله هو مجموع العقول كلها المنبثة في الكون . يقول « سبينوزا » : « إن عقل الله هو كل القوة العقلية المنبثة في أرجاء المكان والزمان ، هو الإدراك المنتشر في العالم وهو الذي ينفخ فيه الحياة » . « فكل الأشياء حية بدرجات » والحياة أو العقل جانب واحد لكل ما نعهد من أشياء ، كما أن الامتداد المادي — أي الجسم — جانب آخر . وهذان — العقل والجسم — هما الوجهان أو الصفتان اللتان بهما ندرك عمل الله ، وبهذا المعنى يمكن أن يقال عن الله إن له عقلا وجسما ، فلا المادة وحدها ولا العقل وحده هو الله ، ولكنه العملية العقلية والعملية الذرية اللتان منهما يتألف الكون وتاريخه . نعم إن الله هو هذان الجانبان معاً وما يسيرهما من أسباب وقوانين

٢ — المادة والعقل :

وما دمنا بصدد المادة والعقل ، فلنا أن نتساءل ماهما ؟أيمكن أن يكون العقل ماديا ، كما يظن فريق كبير من ذوى الخيال الضيق المحدود ، أم الجسم المادى مجرد فكرة عقلية ، كما يزعم ذوو الخيال الشارد ؟ وكيف يؤثر العقل فى الجسم أو الجسم فى العقل ؟ وهل صحيح ما ذهب إليه « مالبرانش » أنهما مستقلان لا يتصل أحدهما بالآخر ، وكل الأمر أنهما يسيران فى خطين متوازيين ؟

يجيب « سبينوزا » عن ذلك بأن ليس العقل مادة ولا المادة فكراً ، فلا يؤثر العقل فى الجسم ولا يؤثر الجسم فى العقل ولا هما مستقلان متوازيان ، إذ ليس هنالك عمليتان ، وليس هنالك وجودان — مادة وعقل — بل إن فى الكون شيئاً واحداً وعمليةً واحدة ، تراها من الداخل فكراً ومن الخارج حركة ، نعم هنالك وجود واحد يظهر تارة عقلا وطوراً مادة ، ولكن ليس فى الواقع إلا مزيج مندمج من العنصرين ، وإذن فالعقل والجسم لا يؤثر أحدهما فى الآخر لأنهما ليسا شيئين ، بل شيئاً واحداً « فلا يستطيع الجسم أن يحمل العقل على أن يفكر ،

ولا يستطيع العقل أن يحمل الجسد على أن يتحرك أو يسكن أو يتخذ وضعاً آخر » ، وعلة ذلك هى أن « حكم العقل ورغبة الجسد وميوله . . . شىء واحد بعينه » ، وليس هذا الازدواج قاصراً على الإنسان إنما هو كائن فى كل شىء ، فأينما وجدت عملا « ماديا » فليس ذلك إلا جانباً واحداً من العملية الحقيقية التى لا يراها بوجهيها إلا النظر الشامل الذى يمكنه أن يدرك العملية العقلية الباطنة المتسترة وراء الظاهرة المادية ، وهى أشبه شىء بخلجات العقل فى الإنسان . وعلى ذلك فكل عمليــة « عقلية » يقابلها عملية « مادية » ، « ونظام الأفكار وارتباطها هو نفس نظام الأشياء وارتباطها » . و إذن فعنصر الفكر وعنصر المادة الممتدة شىء واحد ، يبدو مرة فكرا ، ومرة امتدادا

ليس هناك فرق حقيقى بين العقل ، كما يمثله الله ، و بين المادة ، كما تمثلها الطبيعة ؛ فهما شىء واحد « يسمى بالله آناً وبالطبيعة آناً آخر تبعاً لوجهة نظر الرائى . فليس العالم المرئى منفصلا عن الله ، بل هو مظهره الذى يبدو به لا أكثر ، والعالم يتدفق منه لأنه الينبوع الأول الذى تصدر عنه الحياة وجواهر الأشياء ، كما يصدر الشىء النهائى من اللانهائى ، أو كما يصدر التعدد من الوحدة — والله هو الوحدة التى تعود تلك الأشــياء

المتعددة فتلتقى فيها مرة أخرى . « الامتـداد » هو « فـكر » مرئى ، والفـكر هو امتداد خفى ، وهذا يوضح العلاقة بين الجسم والعقل وما بينهما من انسجام تام »

من ذلك ترى أن « سبينوزا » قد أزال الحد الفاصل بين الجسد والعقل ، واتخذ منهما حقيقة واحدة ذات مظهرين ، وما دام الأمر كذلك فليس العقل والإرادة شيئين مختلفين ، إنمـا هما حقيقة واحدة ، وكل ما بينهما من فرق هو خلاف فى الدرجة لا فى النوع . فمن الخطأ أن نزعم بأن للعقل « ملـكات » منفصلا بعضها عن بعض ، إذ ليس العقل حانوتا يتجر بأنواع الفـكر ، فهذا خيال ، وهذه ذاكرة ، وتلك إرادة ، ولـكنه هو الأفـكار نفسها فى سيرها وتسلسلها ، ولفظة « العقل » إنمـا نطلقها اصطلاحا على سلسلة الأفـكار ، كما نطلق لفظ « الإرادة » على سلسلة الأفعال والرغبات ، مع أن كل فـكرة وكل رغبة فيها العقل وفيها الإرادة معاً ، لا فرق بين فـكرة وفـكرة ، أو بين رغبة ورغبة « كما أن الصخرية موجودة فى كل صخرة » لا فرق بين واحدة وأخرى .
وصفوة القول أن « الإرادة والعقل شىء واحد ، لأن المشيئة فـكرة طال بقاؤها فى الشعور ثم تحولت إلى عمل ، وكل فـكرة لابد أن تصير عملا ، إلا إذا عطلتها عن ذلك فـكرة معارضة ،

فالفكرة هى المرحلة الأولى لعملية عضوية متماسكة ، ويتمها العمل الخارجى »

ويرى « سبينوزا » أن مايسمى بالإرادة هو فى الواقع رغبات أو غرائز أساسها جميعاً حفظ بقاء الفرد ، فكل نشاط بشرى مهما تنوع واختلف صادر عن هذه الرغبة فى حفظ البقاء ، شعر بذلك الإنسان أو لم يشعر ؛ وفى ذلك يقول : « كل شىء يحاول أن يُبْقِىَ على وجوده ، وليس هذا المجهود لحفظ بقائه إلا جوهر حقيقته ، فإن القوة التى يستطيع بها الشىء أن يبقى هى لب وجوده وجوهره ، وكل غريزة هى خطة هذبتها الطبيعة لكى تكون سبيلا لبقاء الفرد ، والسرور والألم هما إجابة غريزة أو تعطيلها ، فهما ليسا سببين لرغباتنا ولكنهما نتيجة لها ، إذ نحن لا نرغب فى الأشياء لأنها تسرنا ، بل هى تسرنا لأننا نرغب فيها إذ لا مندوحة لنا عن ذلك »

فإن صح ما زعمه « سبينوزا » من أن الإنسان مدفوع برغبة كامنة فيه لحفظ بقائه ، ولا يسعه إلا أن ينصاع لها ، فليس للإنسان إرادة حرة ، لأن ضرورة البقاء تحدد الغرائز ، والغرائز تحدد الرغبة ، ثم الرغبة تقيد الفكر والعمل ، « فليس للعقل إرادة مطلقة أو حرة ، ولكنه حينما يريد هذا

الشيء أو ذاك مسيّر بسبب ، وهذا السبب يسيّره سبب آخر ، وهذا يسيره ثالث ، وهكذا إلى مالا نهاية » ، « وقد يتوهم الناس أنهم أحرار لأنهم يدركون رغباتهم وشهواتهم ؛ ولكنهم يجهلون الأسباب التي تدفعهم أن يرغبوا ويشتهوا » ، وهنا يشبّه « سبينوزا » الإنسان في حياته بحجر ملقى لا يملك في نفسه اختياراً ، غير أنه لو وُهب شيئاً من الشعور لزعم مع ذلك أنه إنما يسير في هذا الاتجاه المعين برغبته ، وأنه هو الذي رسم لنفسه مكان السقوط

وما دامت الأعمال البشرية تسير وفق قانون ثابت كقوانين الهندسة مثلا فيجب ألا يدرس الفيلسوف النفس الإنسانية إلا كما يعالج جماداً . وفي هذا يقول سبينوزا : « إنني سأكتب عن الكائنات البشرية كما لو كان موضوع دراستي خطوطاً وسطوحا وأجساما صلبة » ، « فلن أسْخَر ولن أرثي أو أمقت الأعمال البشرية ، ولكني أريد أن أفهمها ، ولذلك نظرت إلى العواطف . . . لاباعتبارها شروراً في الطبيعة البشرية ، ولكن بصفتها خواص لازمة لها كما تلازم الحرارة والبرودة والعواصف والرعد وما إليها طبيعة الهواء »

وهذا الدرس الموضوعي لسلوك الإنسان قد مكّن «سبينوزا »

من أن يخرج للناس بحثاً فى الأخلاق لا يكاد يدنو منه كتاب قديم أو حديث . و يقول عنه فرُوِيد العالم السيكولوجى المعاصر : « إنه أكملُ دراسة جاء بها فيلسوف أخلاقى فى أى عصر من العصور »

٣ — العقل والأخلاق :

للأخلاق الكاملة أو بعبارة أخرى للمثل الأعلى للأخلاق صور ثلاث : أولها ما دعا إليه بوذا والمسيح ، من رحمة ولين ، واعتبار الناس جميعاً سواسية لا يمتاز رجل عن رجل ، وهما يدفعان الشر بالخير ، و يوحدان بين الفضيلة والحب ، و يميلان فى السياسة إلى الديمقراطية المطلقة . وثانيها ما دعا إليه ما كيافلى ونيتشه ، من تحبيذ القوة وعدم المساواة بين الناس ، وهما يدعوان إلى القتال ، إذ يريان أن فيما فيه من أخطار وانتصار لذة الحياة كلها ، وعندهما أن الفضيلة هى القوة ، و ينادیان فى السياسة بتسليم الحكم إلى طبقة أرستقراطية . وثالثها أخلاق سقراط وأفلاطون وأرسطو ، الذين ينكرون إمكان تطبيق أحد المثالين السابقين تطبيقاً مطلقاً عاما ، فلا القوة وحدها ولا الرحمة وحدها تستطيع أن تسود ، وهم يعتقدون أن العقل

المثقف الناضج وحده هو الذى يستطيع أن يحكم — تبعاً للظروف المختلفة — متى يجب أن يسود الحب ومتى ينبغى أن تتحكم القوة ، وهم بذلك يوحِّدون بين الفضيلة والعقل ، و يرون أن تكون الحكومة السياسية مزيجاً من الأرستقراطية والديمقراطية

تلك صور ثلاث من الأخلاق المثالية كما رآها الفلاسفة فى عصور مختلفة ، وقد تناولها سبينوزا فآخى بينها وأدمجها جميعاً فى وحدة منسجمة ، فأنتج للإنسانية نظاماً للأخلاق هو أسمى ما سما إليه الفكر الحديث

بدأ سبينوزا البحث بأن اتخذ السعادة غرضاً للأخلاق ، وعرَّف السعادة بأنها وجود اللذة وانتفاء الألم ، ولكن اللذة والألم نسبيان وليسا مطلقين ، بل ليست اللذة والألم حالتين معينتين ولكنهما حالتا انتقال « فاللذة هى انتقال الإنسان من حالة كمال أدنى إلى حالة أعظم كمالا » « والألم هو انتقال الإنسان من حالة كمال أعظم إلى أخرى أقل كمالا ؛ وأنا أقول : إن اللذة انتقال ، لأن اللذة ليست الكمال ذاته : فإذا ولد إنسان كاملاً ما شعر بعاطفة اللذة ، ونقيض هذا يزيد الأمر وضوحاً ، فالعواطف والمشاعر هى فى حقيقة أمرها تَحَرُّك وانتقال نحو الكمال والقوة ، أو منهما فنازلا[1] . يقول سبينوزا : « أنا

(١) يلاحظ أن هناك علاقة لفظية بين كلمة motion ومعناها حركة و emotion ومعناها عاطفة ، ثم بين pass و passion .

أفهم من العاطفة emotion أوضاع الجسد التى تزيد فيه أو تنقص منه قوةَ العمل ، والتى تعاون أو تعطل هذه القوة ، وأفهم منها فى الوقت نفسه الأفكار والتصورات التى تصحب تلك الأوضاع » فالعاطفة أو الشعور لا يكون خيراً أو شرًّا فى نفسه ، ولكن بمقدار ما يَنقص من قوتنا أو يزيد ، وإنى لأقصد معنى واحداً من لفظتى القوة والفضيلة إذ الفضيلة عندى إنما هى قوة العمل ، وإذن فهى ضرب من القوة « فكلما استطاع الإنسان أن يحتفظ ببقائه وأن يبحث عما ينفعه كان قسطه من الفضيلة أعظم » ولا يطلب «سبينوزا» من الإنسان أن يضحى بنفسه من أجل غيره ، بل الأنانية عنده نتيجة لازمة للغريزة العليا ، غريزة الاحتفاظ بالذات « ولا يمكن لإنسان أن يترك شيئاً يعلم أنه خير له إلا إذا كان يؤمل خيراً أكبر منه » ، وإنه لواجب على الإنسان فى رأيه أن يحب نفسه ، وأن يلتمس ما ينفعه ، وأن يبحث عما ينتقل به إلى حالة أكمل من حالته ، ولا خطر من حب الإنسان لنفسه ما دام العقل لا يطلب شيئاً يعارض سير الطبيعة

ولا يؤمن « سبينوزا » بقيمة التواضع ، ويرى أن التواضع من جانب القوىّ لا يكون إلا خداعاً يضلل به الناس ، وهو من جانب الضعيف خجل ، وهو فى كلتا الحالين يستتبع نقصاً أو فقداناً

للقوة ، والفضائل عند سبينوزا ليست إلا ضروباً من القدرة ، ولـكن سبينوزا حينما تصدى لمقاومة التواضع لم يفته أن يلاحظ أنه نادر بين الناس بل يكاد ينعدم ، وإنك لترى الفلاسـفة الذين يكتبون الرسائل فى تمجيد التواضع يزينون صدور كتبهم بأسمائهم رغبة منهم فى الإعلان عن أنفسهم ، ويعجب سبينوزا من كثرة ما يأكل قلوب الناس من حقد وحسد وكراهية ، ولا يرى علاجاً لهذه الأمراض التى تفت فى عضد المجتمع إلا التخلص من تلك النزعات الخبيثة وأشباهها ، وهو يعتقد أن ذلك هين ميسور ، فالـكراهية مثلاً يمكن قتلها بالحب ، لأنك لو رددت مقت الحقود بعاطفة الحب أزلْتَ من صـدر عدوك مقته على الفور ، أما إن بادلته كرهاً بكره فإنك بذلك توسع هوة الخلاف ، وتغذى ما بينكما من بغض ونفور ، « أما الذى يحس فى نفسـه أنه محبوب ممن يكرهه ، فإنه يصبح فريسة للعواطف المتضاربة : عواطف الحب والبغض ، والحب يميل أن ينتج حبا ، فتتحلل كراهيته وتفقد قوتها . وإنّ كرهك رجلاً لاعتراف منك بخوفك منه وضَعَةِ منزلتك عنه ، لأن الإنسان لا يمقت عدوا إن كان على ثقة أنه يستطيع أن يتغلب عليه »

ولـكن على الرغم من هـذه النزعة المسيحية نحو الحب ،

فإن « أخلاق » سبينوزا إغريقية الصبغة بوجه عام ما دامت « محاولة الفهم هى أساس الفضيلة الأول والأوحد » ، لأنه بالفكر وحده يمكن للإنسان أن يرى موقفه من جميع نواحيه ، أما إذا تحكمت فيه العواطف فإنه لا يرى من الموقف إلا جانباً واحداً ، وبذلك يصل إلى نتائج باطلة ، إذ العاطفة عبارة عن « فكرة ناقصة » ، ولكن إن كانت عواطف الإنسان الغريزية لا تصلح أن تتخذ دليلاً يُهتدى بهديه — لأن الغرائز بطبعها تسعى كل منها لإشباع نفسها غير آبهة لصالح الشخصية فى مجموعها — فيجب أن تُستخدم كقوة دافعة يسيرها العقل كيف شاء ، فالعاطفة عمياء حتى يهديها العقل ، كما أن العقل ميت إلى أن تنفخ فيه العاطفة روح الحياة . فبدل أن يسلط الإنسان عقله على عواطفه ليكونا ضدين متعارضين — وكثيراً ما تظفر العواطف فى مثل هذا المضمار ، لأنها أقدم فى الإنسان عهداً وأرسخ قدماً — يقترح سبينوزا أن يضرب الإنسان عاطفة بعاطفة ، أى أن يجعل من عواطفه التى ترتكز على أساس من العقل عدداً هادماً للعواطف الأخرى التى لا تقوم على دعامة من العقل ، وذلك لأنه يرى « أن العاطفة لا يمكن أن تُكْبت أو تدفع إلا بعاطفة أخرى مناقضة لها تكون أقوى منها » وهكذا يتناصر العقل والمشاعر

على الوصول إلى النتيجة المرجوة المحمودة . ثم يستطرد سبينوزا ويقرر « أن العاطفة لا تظل عاطفةً إذا ما تكونت فى الذهن فكرةٌ عنها واضحةٌ محدودة » ، و بعبارة أخرى كلما استطاع العقل أن يحول ما فيه من عواطف إلى أفكار صار أمتن أساساً وأبعد عن أن تزعزعه العواطف الجامحة ، وشهوة الإنسان إن كان مصدرها الذى تولدت منه فكرةً مبهمة ناقصة عُدَّت عاطفة ، أما إذا نشأت عن فكرة مضبوطة محددة واضحة كانت فضيلة محمودة ، و بعبارة أوضح ، كل ما يعمله الإنسان و يكون مبنيا على أساس من العقل والتفكير — لا على المشاعر والعواطف — فهو عمل فاضل ، و إذن فلا فضيلة عند سبينوزا إلا العقل

ولعلك تلاحظ فى « أخلاق » هذا الفيلسوف أنها قائمة على فكرته فيما وراء الطبيعة ، فكما قرر فى « الميتافيزيقا » أن الفلسفة الصحيحة تحاول أن تدرك القانون الكامن وراء الأشياء الجزئية التى تقع تحت الحس ، فهو يقرر هنا كذلك أن الفلسفة يجب أن تضع قانوناً ينتظم رغبات الإنسان المتنافرة ، و بعدئذ يستطيع الإنسان أن يسلك سلوكا يتفق مع ما يمليه العقل الذى يعيننا على أن ننظر للمواقف المختلفة نظرة واسعة شاملة تنفذ — بعون الخيال — إلى أبعد النتائج . فبالعقل والخيال معاً

يمكن للإنسان أن يتنبأ بما عساه يحدث ، وبهذا يستطيع أن يتحكم فى مستقبله وأن يحرر نفسه من كثير من القيود

بهذا وحده نكفل للإنسان حريته ، إذ الحرية الحقة هى سيطرة العقل وفاعليته ، هى التخلص من أغلال العواطف العمياء التى لا تستنير بهدى العقل و إرشاده ، فلن يكون الإنسان حرا إلا بقدر ما هو عالم عاقل(١) ، ولكى تكون إنساناً أعلى لا ينبغى أن تتحرر من قيود المجتمع ونظامه ، بل إن سمو الإنسانية فى التحرر من تحكم الغرائز ، وبهذا وحده يكمل الرجل الحكيم . وإن من يحيا حياة الفضيلة مسترشداً بحكم العقل تراه حين يلتمس ما ينفعه يراعى أن يكون ذلك نافعاً للبشر أيضاً ، لأنه لا يرى خيراً لشخصه إلا فيما يعود بالخير على البشر جميعاً ، وإن أردت أن تكون عظيماً فلا تحاول أن تضع نفسك فوق أعناق الناس لتحكمهم ، بل حسبك أن تدفع عن نفسك شرور شهواتك العمياء ، فالعظمة الحقة فى حكمك لنفسك أنت

وحكم الإنسان لنفسه هو أسمى ما ينشد من حرية ، وهى

(١) يقول العالم الأمريكى ديوى : « يكون الطبيب أو المهندس حرا فى فكره وفى عمله بقدر علمه بما يقوم به من عمل ، ولعل فى العلم مفتاح كل حرية »

حرية أرفع وأنبل مما يطلق عليه الناس اسم « الإرادة الحرة »
فليست الإرادة حرة بأى معنى من معانى الحرية ، ولا يقولن
أحد إنه ما دام مغلولاً مقيداً لا يتمتع بحرية إرادة ، فليس مسئولاً
عن أعماله وسلوكه من الوجهة الأخلاقية

وليس فى تقييد إرادة الإنسان ما يهبط بأخلاقه ؛ بل إن
ذلك ليسمو بها إلى مستو رفيع ، لأنه يعلِّم الإنسانَ ألا يُحقِّر أحداً
أو يسخر من أحد ، وألا يغضب أو يحقد على أحد ، إذ الناس
فى الواقع برآء مما يقترفون من آثام لأنهم لا يعرفون ما يفعلون .
وهنا يطالبنا سبينوزا ألا نصب الغضب على المجرمين ، فإن أنزلنا
بهم العقاب لسلامة المجتمع فينبغى أن يكون مشوباً بروح العطف
والتسامح ، هذا وإن عقيدتنا بالجبر تُقوِّى عزائمنا وتشد من أزرنا
إذا ما كشرت لنا الأيام عن أنيابها ، لأننا سنعلم أن ما يأتى به
الدهر نتيجةٌ لازمة لقانون الكون ، إن خيراً وإن شرا .
فيكفى أن نعلم فى يقين ثابت أن كل شىء فى العالم إنما يقع
بأوامر الله الخالدة التى لا تغير فيها ولا تبدل ، لكى نغتبط ونرضى
عن كل ما نصادفه فى الحياة ، وبم تتألم وتشكو ما دمت تدرك
أن ما تلقاه من حظ عاثر لم يجئ اعتباطاً ولا مصادفة ، بل هو
جزء من بناء الكون المحكم ، ولا بد منه لكى يتم الانسجام

والاتساق . وهكذا يعلمنا جَبْرُ الإرادة أن الأشـياء والأحداث كلها أجزاء من نظام خالد ، وأنه يجب أن نبتسم للأيام على أية حال ، إذ لا بد مما ليس منه بد ، وفى ذلك يقول نيتشه : « إن ما هو ضرورى لا يضرنى ، فإن حُبَّ القدر لباب طبيعتى » . كذلك تعلمنا هذه الفلسفة الجبرية ألا نبتئس بالموت ، بل « إن أقل ما يفكر فيه الرجل الحى هو الموت »

٤ — الدين والخلود :

هكذا كان سبينوزا يبشر فى فاسفته بحب العالَم الذى كان هو فيه منبوذاً طريداً ، فقد خفف من ألم عزلته أنه جزء من كل ، وأنه لا شك خاضع للقانون الشامل الثابت الذى يسير الكونُ كله تبعاً له ، وباعتبار الإنسان جزءاً من هذا الكل فهو خالد ، لأنه « يستحيل أن يمحى العقل البشرى امحاء تاما مع الجسم البشرى ، بل إن هناك جزءاً منه سيظل خالداً » ، وهذا الجزء الخالد هو الذى يدرك الأشياء كأجزاء من الكل الخالد ، وكلما أمعن الإنسان فى إدراكها على هذا النحو ، ازداد فكره أبدية وخلوداً . وهنا يختلف الشراح فى تفسير ما يقصده سبينوزا من معنى الخلود ، فيذهب بعضهم إلى أنه يريد به الشهرة أو الذكر

أو الأثر ، أى أن جانب الفكر والعقل من حياتنا سيبقى بعد موتنا ويظل أثره فعالاً فى الأجيال المقبلة ، ويزعم بعض آخر أن سبينوزا إنما يعنى خلوداً فرديا شخصيا . هذا وسبينوزا ينكر العقاب والثواب ، فهو يقول : « إن الذين ينظرون إلى الفضيلة كأنها إذلال للنفس ثم ينتظرون أن يجزيهم الله عنها جزاء أوفى لأبعد ما يكونون عن فهم الفضيلة فهماً صحيحاً ، أفليست الفضيلة وخدمة الله هما السعادة نفسها والحرية العليا ؟ » « ليس النعيم فى الثواب عن الفضيلة ، ولكنه فى الفضيلة نفسها »

وبهذه العبارة ينتهى كتاب « الأخلاق » الذى حوى من غزير الفكر ما يحمل كلَّ قارئٍ أن يطأطئ الرأس إجلالاً لهذا السفر النادر بين ما أنتج البشر

الرسالة السياسية : لم يبق لدينا الآن من كتب سبينوزا إلا رسالته فى السياسة التى كتبها فى أعوامه الأخيرة ، والتى عجل به الموت دون أن يفرغ منها ، وهذه الرسالة على صغرها ملأى بالفكر العميق ، حتى إن قارئها ليأسف عند تلاوتها أن لم تمهل المنية ذلك الفيلسوف حتى يتم هذا الكتاب الجليل ، لا سيما أنه كان قد بلغ من نضوج الفكر أتمه وأسماه

كان « سبينوزا » يكتب رسالته السياسية التى يدافع بها عن

الديمقراطية فى نفس العصر الذى كان فيه « هوبز » يمجد الملكية المطلقة فى انجلترا ويقاوم ثورة الشعب الإنجليزى على مليكه ، وقد جاءت فلسفة «سبينوزا» السياسية من القوة بحيث أصبحت ينبوعاً دافقاً ظلت تستقى منه الحركة الديمقراطية حتى بلغت أوجها على يدى « روسو » ورجال الثورة الفرنسية

يذهب « سبينوزا » إلى أن الناس كانوا قبل نشأة المجتمع يعيشون فوضى لا ينتظمهم قانون ولا يسودهم نظام ، وكانت القوة عندهم هى الحق ، فمن استطاع أن يظفر بشىء فهو حق له ، وإذن فلم تكن لديهم فكرة الصواب والخطأ أو العدل والظلم « ولا يمكن لشىء فى الحالة الطبيعية أن يُسَمَّى خيراً أو شراً لأن كل إنسان فى تلك الحالة لا ينظر إلا إلى مصلحته ، ولا يكون مسئولاً أمام أحد غير نفسه ، ولا يحده قانون ، وإذن فيستحيل أن تنشأ فكرة الخطيئة فى الحالة الطبيعية ، لأنها فكرة لا تكون إلا فى الحياة المدنية ، حيث يتقرر بإجماع الرأى ما هو الخير وما هو الشر ، وحيث يكون الفرد مسئولاً أمام الدولة »

وتستطيع أن تلمس الحالة الطبيعية الأولى فى سلوك الدول الآن بعضها مع بعض ، حيث لا يربطها ما يربط أفراد المجتمع الواحد ؛ إذ كل منها تسعى لنفعها بغض النظر عن الأمم الأخرى ،

وليس بينها « أخلاق » مرسومة تحدد تصرفاتها ، لأن الأخلاق لا تكون إلا حيث توجد سلطة معترف بها ، فإن استطاعت دولة أن تظفر بشيء من القوة كان حقًا لها غير منازع[١] .

وما ذكرناه عن الدول صحيح كذلك بالنسبة لأنواع الحيوان ، فهى متنافسة متنازعة لا تعرف معنى للتعاون والإيثار ، وكل نوع يحاول أن ينتفع على حساب الأنواع الأخرى ، وذلك لأنه ليس بينها أخلاق مقررة أو نظام للتعامل معترف به تقوم على صيانته هيئة مطاعة .

هـذا التنافر والتنافس الذى تراه بين الأنواع المختلفة ، كما تراه بين الدول ، كان يسود الأفراد قبل أن يتعاهدوا على تكوين مجتمع تصان فيه مصالح الأفراد ، ولا يكون الحق فيه مرتكزاً على القوة ، وقد دفع الناسَ إلى تكوين المجتمع شعورُهم بالحاجة إلى التعاون والتآزر على درء الخطر ، إذ لم يستطع الفرد وحده أن يدفع عن نفسه كل ما كان يتهدده من أخطار ، وأن يحصّل فى الوقت نفسه ضرورات الحياة ، فلكى يهوّن الإنسان على نفسه أمر الدفاع عن النفس حتى يتفرغ لشؤون الحياة ، مال

---

(١) تسمى الدول الأوروبيـة الـكبرى Great Powers وهنا اعتراف صريح بأن القوة هى معيار عظمة الأمة

بطبعه إلى النظام الاجتماعى ، ومن هـذا ترى أن الناس ليسوا مهيئين بطبيعتهم لاحتمال النظام الاجتماعى ، ولـكن الخطر هو الذى ولّد فيهم الاجتماع ، والاجتماع يغـذى ويقوّى الغرائز الاجتماعية شـيئاً فشيئاً « فلا يولد الإنسان لـكى يكون مواطناً (أى فرداً من مجتمع) ، ولـكنه يجب أن يراض على ذلك »

فمعظم الناس تحتبس فى صدورهم ثورة على التقاليد والقوانين لأن الغرائز الفردية أقوى وأرسخ من الغرائز الاجتماعية ، ولذا كانت هـذه الأخيرة فى حاجة إلى مران وتدريب . ويزعم سبينوزا أن ليس الإنسان خيّرا بطبيعته (كما ذهب روسو) ، ولـكن الاجتماع هو الذى يولّد التراحم والتعاطف ، فلا يسع الإنسان إلا أن يعطف على ذويه وعشيرته [١] ، ثم على أمته ، ثم على الإنسانية جميعاً

ولقد رضى الإنسان حينما قَبِلَ أن يكون عضواً فى المجتمع أن يتنازل عن بعض قوته ، فلكل فرد أن يسـتعمل قوته فى اكتساب مصـالحه على شرط ألا يتعدى على حرية الآخرين التى يجب أن تكون مساوية لحريته ، وبذلك يكون الفرد قد

---

(١) مما يجدر ملاحظته هنا العلاقة بين الرّحم والرحمة فى اللغة العربية والعلاقة بين kind ومعناها نوع و kindness ومعناها شفقة أو رحمة ، ويدل ذلك على العلاقة القوية بين الاجتماع وشعور العطف والخير

أعطى للجماعة جزءاً من قوته الطبيعية فى مقابل أن تمكّنه الجماعة من استغلال ما بقى له من القوة إلى أقصى حد مستطاع دون أن يخشى على نفسه خطراً واعتداء . ولكى يستطيع المجتمع أن يصون للأفراد ما تعهد لهم به من طمأنينة وأمن أوجد قانوناً يحدد تصرفات الناس ومعاملاتهم ، وقد اضطر المجتمع إلى وضع هذا القانون لأنه يعلم أن الناس مدفوعون فى حياتهم بعواطفهم ، والعواطف وحدها عمياء لا تدرى أين تسوق صاحبها بحيث ينتفع ولا يضر الآخرين ، فلو كان الناس جميعاً مسوقين بالعقل لما كان للمجتمع حاجة إلى القانون ، فالقانون فى الواقع بالنسبة إلى الأفراد بمثابة العقل من العواطف ، أو هو يجب أن يكون كذلك

فكما ارتأى « سبينوزا » فى « الميتافيزيقا » أن هنالك حكمة مدبرة وعقلا منظّماً يكمن وراء الأشياء ، وعلى الفيلسوف أن يدرك ما وراء فوضى الأشياء الظاهرة من انسجام واتساق ، وكما ارتأى فى « الأخلاق » أن الحكمة هى فى إيجاد التعاون والنظام بين الأهواء المتضاربة والشهوات المتنافرة ، كذلك فى السياسة أيضاً يرى أن أساس المجتمع نظام خفى كامن وراء نزعات الأفراد المتضاربة فى الظاهر . فالدولة الكاملة ينبغى ألا تحد من قوة الفرد إلا بمقدار ما تتقى به خطر هذا الفرد على بنائها

وكيانها ، وهى فى الوقت نفسه يجب ألا تنزع من الأفراد حرية إلا إذا أضافت إليهم أكبر مما انتزعت

« ليس الغرض الأقصى من الدولة أن تسيطر على الأفراد ولا أن تكمهم بالمخاوف ، ولكن الغاية منها أن تحرر كل إنسان من الخوف حتى يستطيع أن يعيش ويعمل فى أمن تام دون أن يضر نفسه أو يؤذى جاره . إنى أكرر القول بأن ليست غاية الدولة أن تحوّل الكائنات العاقلة إلى حيوانات متوحشة أو آلات ، بل إن الغرض منها هو أن تمكّن أجسامهم وعقولهم من العمل فى أمن ؛ غايتها أن تهيئ للناس عيشاً يستمتعون فيه بعقول حرة ، حتى لا ينفقوا قوتهم فى الكراهية والغضب والكيد وإساءة بعضهم إلى بعض . إن غاية الدولة الحقيقة هى أن تكفل الحرية »

الحرية هى غرض الدولة الأسمى ، لأنها يجب أن تعمل على الرقى والنمو والكمال ، والرقى إنما يعتمد على مقدرة الأفراد وكفايتهم بشرط أن تجد مجال العمل أمامها حرًّا طليقاً ، ولكن ماذا يفعل الأفراد إن طغى الحكام وقيدوا حريتهم ونموهم ؟ يجيب « سبينوزا » عن ذلك بأن واجب الفرد هو طاعة القانون — حتى ولو كان جائراً ظالماً — مادامت السلطة الحاكمة لا تمنع الناس

من حرية الكلام والنقد والاحتجاج ، « و إنى أعترف بأن بعض النتائج السيئة قد ينشأ من مثل هذه الحرية ، ولكن أية مسألة قد اتبع فيها رأىٌ حكيم فاستحال عليها أن تنتج السوء ؟ » إن القوانين التى تلجم الأفواه وتحطم الأقلام تهدم نفسها بنفسها ؛ لأنه لن يلبث الناس أمداً طويلاً على احترامهم للقوانين التى لا تجيز لهم أن ينقدوها :

« كلما جاهدت الحكومة أن تنتقص من حرية الكلام كانت مقاومة الناس إياها أشد . . . فقد جبل الناس بوجه عام على ألا يشتد قلقهم و يفرغ صبرهم من شىء بقدر ما يحدث ذلك عندما تُعَدّ الآراء — التى يعتقدون أنها حق — جرائمَ تعارض القانون . . . وعندئذ لا يعتبر الناس أن مقت القوانين ومقاومة الحكومة عار ، بل هو فى هذه الحالة شرف عظيم »

فكلما قلت رقابة الدولة على العقل ازداد المواطنون والدولة صلاحاً ، ومن أفدح الأخطار التى تهدد كيان المجتمع أن يمتد سلطان الحكومة من أجسام الناس وأعمالهم إلى نفوسهم وأفكارهم

إذا ظفر الإنسان بهذه الحرية فلا يعنيه أى نوع من أنواع الحكومات يسود ، فلتكن ديمقراطية أو أرستقراطية أو أى لون آخر ، ما دام كل فرد يُرَبَّى ويُرَاض على تفضيل حق الجماعة

على منفعته الخاصة ، ولكن سبينوزا مع ذلك يميل إلى الديمقراطية ويمقت الملكية المستبدة

« قد يُظن أن التجربة قد دلت على أن وضع السلطة كلها فى رجل واحد يدعو إلى السلام وترابط الأفراد ، وقد يُستَدل على ذلك بأنه ليس بين الدول دولة لبثت أمداً طويلاً بغير تغير محسوس كما لبثت دولة الأتراك ، ومن جهة أخرى لم يكن بين الدول أقصر أجلاً من الدول الشعبية أو الديمقراطية ، ولا كثر العصيان فى دولة كما كثر فى هذه . ولكن إن كانت البربرية والعبودية والذل تدعى سلاماً فليس أتعس للإنسان من السلام . فلا شك أن العراك يكثر و يشتد عادة بين الآباء والأبناء منه بين السادة والعبيد ، ومع ذلك فليس من صالح الأسرة أن ينقلب حق الوالد إلى حق الملكية ، وألا يُعَد الأطفال أكثر من عبيد . و إذن فوضع السلطة كلها فى رجل واحد يؤدى إلى العبودية لا إلى السلام »

فالديمقراطية هى خير أنواع الحكومة . ولكن الديمقراطية لا تخلو من عيب فادح ، ذلك أنها تميل إلى وضع السوقة فى مراكز القوة ، ولكى نتقى هذا الخطر يجب أن نخصص الحكم لذوى الكفاية الممتازة والدراية الواسعة ، لأنه لو تحكَّم السوقةُ

فى الأمر فلا بد أن تثور الطبقة الممتازة رافضةً أن تذعن لمن هم أدنى منها وأوضع ، وقد تستطيع هذه الطبقة بذكائها وقدرتها أن تظفر بالسلطان رغم قلة عددها ، « ومن هنا فيما أظن تتحول الديمقراطية إلى أرستقراطية ، ثم تنقلب هـذه إلى ملكية آخر الأمر . . . »

وشاء القدر أن يسدل الموت أستاره على حياة الفيلسوف وهو يكتب فى هذا الفصل الذى يعالج فيه الحرية والمساواة بين الناس ، وقد ترك بعد موته أثراً قويا فى مجرى الفكر ، وتأثر به فلاسفة كثيرون ، وحسبك أن تعلم ما قاله هِجِل : « لن تكون فيلسوفاً إلا إذا درست سبينوزا أولا »

لَيْبنتز

١٦٤٦ — ١٧١٦

وُلد ليبنتز (Gottfried Wilhelm Leibnitz) فى ليبزج فى اليوم الحادى والعشرين من شهر يونيو سنة ١٦٤٦ (أو فى الثالث من شهر يوليو) من أب نال من العلم قسطاً وافراً ، وكان أستاذاً فى جامعة ليبزج ، وهى الجامعة التى تخرّج فيها ابنه الفيلسوف

التحق ليبنتز بجامعة ليبزج طالباً للقانون ، ولكن ميله الغريب النادر إلى القراءة والمطالعة دفعه إلى اقتحام الكتب أياً كان لونها وعصرها ، حتى أوشك أن يلم بكل ما أنتج العقل البشرى من فكر ، لا يفرق فى ذلك بين قديم وحديث ، وكان ليبنتز أكثر الفلاسفة اعتماداً على الكتب والمطالعة فى اكتساب آرائه ، وهو فى ذلك على نقيض سبينوزا الذى لم يقرأ كثيراً ، وإنما استمد أكثر آراءه من نفسه بالتفكير والتأمل .

ولقد حدت به سعة اطلاعه إلى تشعب أغراضه فى البحث ، فأراد أن يتناول بالدرس كل العلوم ، فكان رياضيا وعالماً فى الفيزيقا ومؤرخاً وميتافيزيقيا وسياسيا ، ولم يكن فيما يكتب من بحوث يلم إلمامة سطحية عجلى ؛ بل كان يتعمق فى كل موضوع ويضيف إليه نتاجاً جديداً . وكان كل مطمحه من تلك الدراسة الفسيحة المتشعبة أن يوفق بين الآراء المتضاربة ، وأن يجعل من التراث الفكرى وحدة منسجمة لا تناقض فيها ولا خلاف ، وطمع أن يوجد لغة جديدة تكتب بها الفلسفة فى أنحاء العالم جميعاً ، وأمّل أن يقارب بين الفكر القديم والفكر الحديث ، ورجا أن يزيل ما قد نشب بين الطوائف الدينية من خلاف ، ثم أراد فى السياسة أن يؤلف حلفاً بين الدويلات الألمانية المجاورة



لينتز

لنهر « الرين » لتقف سدا منيعاً دون الأطماع الفرنسية التي كانت تتأجج في صدر لويس الرابع عشر حينئذ ، وحاول أن يوجه ذلك الملك الفرنسى العظيم وجهة أخرى حتى لا يطمع فى غزو ألمانيا ؛ فقدم إليه مشروعاً بغزو فرنسا لمصر ، وهكذا كانت طبيعة ليبنتز تنحو نحو التوفيق والتوحيد ، وسترى ما بذل فى فلسفته من مجهود فى ذلك

ومما يؤسف له أن كانت فى أخلاق هذا الفيلسوف دناءة وضعة ، فكان شرها مقتراً مرائياً مخادعاً ، لا يبحث عن الحقيقة من أجل الحقيقة نفسها ، ولا يدافع عن رأى أو ينقد رأيا إلا لمآرب شخصية ؛ ومن أمثلة ما يروى عنه فى ذلك أنه كان أصدق الأصدقاء لسبينوزا فى حياته ، فلما مات انقلب له عدوا لدوداً يهدم آراءه ويهجوه ، وقد بلغ به الحقد أن أثار حملة دينية على نظرية « نيوتن » فى الجاذبية لا لشىء إلا لأنه أراد أن يهدم من عظمة الرجل

فلســـفته :

(١) نظرية الذرات الروحية Monadology : يجمل بنا قبل تناول هذه النظرية بالشرح أن نعود بأبصارنا إلى الوراء

قليلاً فنلقى نظرة على تتابع الفكر وتسلسل الرأى عند فلاسفة ذلك العصر ، فلقد مر بنا كيف قسم ديكارت الوجود إلى عنصرين أو جوهرين : هما الفكر والامتداد ، أى أن كل موجود فى الوجود لا يعدو أن يكون شعوراً أو مادة ، أو بمعنى أوسع ، روحاً أو جسما ، ولكن وراء هذين الشطرين المتباينين المختلفين إلها لا نهائيا كاملاً لا يسع الفكر إلا أن يسلم بوجوده ، وكل من هذين العنصرين اللذين يتألف منهما الكون متجانس فى جوهره مهما اختلفت أعراضه وصفاته الظاهرة ، فالأجسام المادية كلها كائناً ما كان لونها عنصر واحد ، صفته الأساسية هى المكانية والامتداد ، والعقول كلها المنبثة هنا وهناك إن هى إلا عنصر واحد كذلك ، صفته الأساسية الشعور . فإن رأيت خلافاً بين الأجسام المادية فما ذاك إلا خلافاً فى الأعراض دون الجوهر ، كالشكل والحجم والوضع والحركة ، وإن لحظت تبايناً بين العقول فما هو إلا تباين فى الأعراض أيضاً دون الجوهر والأساس ، كالأحكام والأفكار والإرادة . فالأجسام الفردية أعراض لجوهر واحد هو المكانية ، والعقول الفردية أعراض لجوهر واحد هو الشعور

ولكن كيف اتحد هذان العنصران المختلفان فى الإنسان ،

وكيف أمكن أن يؤثر أحدهما فى الآخر ؟ إن ديكارت لا يشك فى أن للجسم تأثيراً على العقل ، لأننا لو قلنا إن العقل قد استمد أفكاره الواضحة المحددة من الله ؛ فإن نستطيع أن نزعم أن ما فيه من أفكار مهوشة غامضة قد جاءته من الله كذلك ، و إذن فلا بد أن تكون قد نشأت من علاقة العقل بالجسد . فبماذا إذن نعلل تأثير الجسم المادى فى العقل الشعورى على ما بينهما من اختلاف فى الجوهر ؟ يجيب ديكارت بأن هذه علاقة شاذة لا تتفق مع طبائع الأشياء ، ولا يتردد فى أن يعترف بأن إرادة الله قد تدخلت فى الأمر فوحدت بين ذينك العنصرين المتناقضين بحيث يؤثر أحدهما فى الآخر ، و يزعم ديكارت أن هذا الشذوذ لا يوجد إلا فى الإنسان وحده دون سائر المخلوقات ، وأما سائر أنواع الحيوان فهى فى نظره أجسام مادية ، وأحاسيسها لا تزيد على حركات عصبية تنشأ عنها دوافع تحركها حركات منعكسة لا أثر للفكر فيها

جاء « سبينوزا » فأنكر هذا الشذوذ فى التفكير ، فلو كان فى الكون كما يزعم ديكارت جوهران منفصلان هما المادة والعقل لاستحال أن يؤثر أحدهما فى الآخر لاختلاف عنصريهما . ورأى « سبينوزا » أن أساس الخطأ كله هو فى فهم حقيقة الله ،

فلا مادة هناك ولا فكر ، ولا إله يصل ما بينهما فى الإنسان ويدعهما منفصلين فى سائر ظواهر الكون ، إنما فى الكون حقيقة واحدة ، جوهر واحد ، عنصر واحد ، هو العقل وهو المادة وهو الله معاً . لا يرى « سبينوزا » أن الله يخلق العالم ؛ بل عنده أن الله هو العالم

ثم جاء « ليبنتز » فوقف من « سبينوزا » موقف النقيض ، فلم يذهب معه فيما ذهب إليه من وحدة الكون ؛ بل نادى بمذهب « التعدد » Pluralism ، الذى يرى فى الكون حقائق فردية لا نهاية لها ، وليس كل ما فيه حقيقة واحدة كما يدعى مذهب « الواحدية » Monism الذى أخذ به « سبينوزا » ، ولكن « ليبنتز » حين نادى بمذهب تعدد الحقيقة التى يتألف منها الكون لم يرد أن يعود إلى فلسفة الذريين التى تقول إن العالم مكون من ذرات مادية لا أكثر ولا أقل ، وأن تلك الذرات تسير سيراً آلياً لا يقصد إلى غرض ولا يتجه إلى غاية ؛ إنما حاول أن يجعل من العالم كائناً حيا عاقلا شاعراً يعلم أين يسير ، فأخرج نظريته فى الذرات الروحية التى سنتناولها الآن بالشرح :

يزعم « ليبنتز » أن العالم يتكون من ذرات أولية روحية

لا فرق فى ذلك بين أرواح وأجسام ، وهى تختلف عن العنصر الذى فرضه « سبينوزا » جوهراً للكون بأنها ذرات فردية لا نهائية من حيث عددها وكيفها

أما مادة « سبينوزا » فهى عنصر واحد متجانس ، كذلك تختلف عن الذرات التى زعمها ديمقريطس أصلا للكون بأنها ليست مادة ميتة ، بل هى كلها قوة وحياة وحركة ، وليست هذه الذرات الروحية صورة واحدة متكررة ، بل إنها متباينة مختلفة إلى أقصى حدود التباين والاختلاف فى الكيف والفاعلية ، حتى إنك لا تجد فى الكون كله ذرتين متشابهتين ، لأنه لو كان ذلك لكان خَلْق إحداهما عبثاً لا مبرر له ؛ وعلى الرغم من أن الذرات الروحية كلها تصوِّر فى نفسها شيئاً واحداً هو الكون ؛ إلا أنها مع ذلك مختلفة لايتشابه فيها اثنان ، كما لو وضعت عدداً من المرايا حول مدينة مثلا ، فإن كل مرآة تعكس صورة تخالف ما تعكسه الأخرى ، مع أن الشىء المنعكس واحد لم يتغير . وللذرة الروحية خاصتان : فهى فى آن واحد شاملة للكون ومنعزلة عنه ، هى من ناحية وحدات بسيطة (أى ليست مركبة) مستقلة إحداها عن الأخرى ، وليس لها نوافذ تطل منها على العالم الخارجى أو ينفذ لها شىء منه خلالها ، وهى لا يمكن أن

توجد من عدم ، كما يستحيل أن تنعدم بعـد وجود إلا بإرادة الله ، وكل واحدة منها عالم صغير يسير بمقتضى طائفة من القوانين كما لو لم يكن فى الوجود غيرها سوى الله ، وهى من ناحية أخرى شاملة للـكون ، لأنها وإن تـكن منعزلة بنفسها مستقلة فى سيرها إلا أن لها من القوة ما تستطيع به أن تمثل كلَّ ما يحتويه الـكونُ من ذرات روحية ؛ أو بعبارة أخرى كل ذرة ينعكس فيها الـكون كله ، بحيث لو استطعنا أن نصل إلى فهم واحدة منها فقد فهمنا الـكون بأسره ، فكل ذرة منها تحمل فى طيها ماضى العالم ومستقبله . ويعزو « ليبنتز » إلى هـذه الذرات نوعا من الإدراك يختلف عن إدراك الـكائنات المفـكرة ، أى أن هنالك درجات من الإدراك لا نهاية لهـا ، فيكون ضئيلا فى أدناها مرتبة ، ثم يتسع ويزداد قوة ووضوحا كلـما صعدنا نحو الإنسان فالله ، ومعنى ذلك أنه لا يعترف بوجود المـادة الميتة غير المدرِكة ؛ إذ يعتقد أن أجزاء المـادة جميعاً ضروب من الأحياء تختلف فى كمية الحيوية والتفـكير ، وبعبارة أخرى فإنه يقول إن هناك درجة من الإدراك الصحيح الـكامل ، ثم يأخذ هذا الإدراك فى النقص والغموض كلـما نزلنا فى سلم الـكائنات . وكلـما كان إدراك الذرة واضحاً وتصويرها للـكون دقيقاً كانت أكثر

حيوية وأعظم نشاطاً ، والله وحده هو القادر على أن تكون له إدراكات واضحة لا يشعر بها شيء من غموض أو ما يشبه الغموض ، وإذن فهو وحده عبارة عن فاعلية خالصة ونشاط مطلق ، وكل مخلوق سواه من الإنسان فنازلا إلى أحط الكائنات يكون فعالا من ناحية ومنفعلا من ناحية أخرى ، وهذا الجانب المنفعل من الذرة ، أى الجانب السلبي منها ، هو ما يسمى بالعنصر المادى ، أى أن وجود المادة السلبية فى الذرة الروحية هو الذى يحول دون وضوح إدراكها . وبعبارة أوضح : كلما رجحت فى الكائن كفة الجانب الروحى الفعال على العنصر المادى السلبي كان ذلك الكائن أكثر وضوحا فى إدراكه

وعلى الرغم من أن هذه الذرات الروحية مستقل بعضها عن بعض ، فهى متداخلة متماسكة متصلة أشد ما يكون الاتصال ، وهذا ما يسميه « ليبنتز » بقانون الاستمرار ، فليس فى نظامها تهويش أو اضطراب أو تفكك ، ابدأ من المادة واصعد إلى العقل المفكر ، تجدها طريقاً واحدة متصلة يتزايد فيها الإدراك شيئاً فشيئاً فى تدرج غير محسوس ، وسر من النبات إلى الإنسان تر أنك إنما تسلك سبيلا ليس فيها حوائل أو عثرات ، بل إنها تعلو بك قليلا قليلا حتى تنتهى إلى قمة الجبل دون أن تشعر بالصعود

ويشير « ليبنتز » إلى مراحل ثلاث يجتازها المستعرض فى طريقه من الكائنات الدنيا إلى طبقاتها العليا ؛ فذرات الطبقة السفلى ، أى ذرات النبات والجماد تدرك وكفى ، فهى أشبه ما تكون بالأحياء الغافية أو النائمة التى لا يرتفع إدراكها إلى درجة الشعور . والمرتبة التالية لتلك هى ذرات الحيوان ، ولها فوق الإدراك ذاكرة ، ولكنها لا تسمو إلى درجة العقل ، وإدراكها شبيه بالأحلام الغامضة . ثم تجيء الكائنات البشرية فوق تلك المرتبة ، وهى التى وهبت عقلا وشعوراً بالذات ؛ ويذكر « ليبنتز » أن الله هو أسمى هذه المراتب جميعاً ، فبينما تراها تتفاوت فى إدراكها غموضاً ووضوحا ، إذا بإدراكاته هو واضحة وضوحا مطلقاً

وليست هذه الذرات مطمئنة إلى مراتبها ، راضية بمقامها ، بل تسعى كل واحدة منها سعياً متواصلا إلى السمو والارتفاع نحو الكمال لا ترضى به بديلا ، فهى دائبة أبداً ، لا تدخر وسعاً لكى تحقق هذا الكمال الأسمى ، بانتقالها من مرتبة إلى مرتبة ، حتى تصل إلى هدفها المنشود ؛ وليس من شك فى أن قول « ليبنتز » هذا كان إرهاصاً لمذهب النشوء والارتقاء الذى جاء به دارون فيما بعد

(٢) التناسق الأزلى : Pre - established Harmany

ولكن إذا كانت هذه الذرات الروحية التى يتألف منها الكون بأسره عبارة عن عوالم صغيرة مستقلة ، لا يؤثر بعضها فى بعض ، فبماذا نعلل هذا النظام الدقيق الذى يشمل الوجود إن لم يكن بين جزيئاته تآلف وانسجام ؟ يجيب « ليبنتز » على ذلك بأنه قانون التناسق الأزلى ؛ فقد ركبت تلك الذرات منذ الأزل بحيث تسير الواحدة موازية للأخرى ، وعلى الرغم من تفرقها وانفصالها فهى تعمل جميعاً فى توافق دقيق ، حتى لتبدو كأن بعضها يعتمد على بعض . أليست كلها تسير طوع إرادة إلهية عليا ؟ إذن فهى تسير فى نظام واتساق ، لا تناقض بينهما ولا اضطراب . يقول « ليبنتز » : « إن هذا التوفيق بين استقلال الذرات واتساقها فى نظام واحد أشبه شىء بفرقة من رجال الموسيقى ، كل يقوم بدوره مستقلا ، وقد أجاسوا بحيث لا يرى بعضهم بعضاً بل ولا يسمعه ، ومع ذلك فهم يعملون فى تناغم منسجم ، ما دام كل منهم يعزف وفق المذكرة الموسيقية ؛ فإذا ما سمعهم مستمع فى وقت واحد ، لحظ فى عزفهم تآلفاً عجيباً »

وبهذه النظرية نفسها قد عالج « ليبنتز » العلاقة بين العقل والمادة ، أى بين الروح والجسد . فالروح يتبع قوانينه الخاصة ،

والجسد كذلك يتبع ماله من قوانين ، دون أن يؤثر أحدهما فى سير الأخر ، فهما يتلاقيان فى تناسق بلغ من الدقة حدا بعيداً يستحيل معه الخطأ ؛ فكل خلجة عقلية يقابلها وضع من الجسد كما لو كانت العلاقة بينهما علاقة العلة بالمعلول . ولا يمكن تعليل هـذا الاتفاق المستمر بين العقل والجسم إلا بإحدى ثلاث ، يسوق لهـا « ليبنتز » تشبيهه المشهور . بأنهما كساعتين تسيران معاً فى دقة تامة ولا يكون ذلك إلا بفروض ثلاثة :

(١) أن يكون للساعتين آلة واحدة تديرهما معاً فى آن واحـد

(٢) أو يكون ثمت شخص يعادل بينهما من آن إلى آن بحيث يوفق بين زمنيهما

(٣) أو قد تكون الساعتان صنعتا فى دقة تامة يستحيل معها الخطأ

فأما الفرض الأول فمردود ، لأن العقل والجسم لا يؤثر فيهما مؤثر بعينه فى وقت واحد . وأما الفرض الثانى فمردود كذلك لأنه يفرض تدخلاً مستمرا فى علاقة العقل والجسم . وأما ثالث الفروض فهو ما يراه « ليبنتز » جديراً بعظمة الخالق وكامل قدرته ، أى أن كل شطر يسير فى طريقه الخاصة ، فلا يكون

بين الشطرين اختلال أو اضطراب . وهذا التآلف موجود منذ الأزل ، وهو ما يسميه بنظرية التناسق الأزلى

ولكن إذا كانت كل ذرة مغلقة فى حدودها الخاصة ، لا تستطيع أن تطل على العالم الخارجي ، كما يستحيل أن ينفذ إلى داخلها شيء من العالم الخارجي ، فكيف نعلل إدراكنا لله ، بل إدراكنا لكل ما يحيط بنا من أشياء ؟ أليس الإدراك ضرباً من ضروب الاتصال ، أو هو كل الاتصال ؟ كيف يستطيع كائن أن يصل إلى معرفة الله والعالم إذا لم يكن فى مقدوره أن يحطم حدود فرديته ؟ هذا تناقض ولا ريب ، وأغلب الظن أن « ليبنتز » قد لحظه عند حديثه عن علاقة الإنسان بالله ، فأنقذ الموقف بأن زعم أن الروح الإنسانى لا يقف عند حد تصوير الكون وتمثيله فى شخصه ، كما هى الحال فى سائر الكائنات ، ولكن له فوق ذلك مقدرة على إدراك الله وتقليده ، ثم معرفة أجزاء العالم عن طريقه ، لأنه يعتقد أن الله جل شأنه هو الذرة السامية الكاملة ، وهى أساس الذرات جميعاً ، منها تنبثق ، كما ترسل الشمس ضوءها ، فإذا ما أرادت ذرة أن تتصل بأخرى ، كان لزاماً عليها أن تتصل أولاً بذلك الأساس ، لأنه بمثابة المركز الذى تتفرع منه الطرق جميعاً

(٣) **نظرية المعرفة** : من أين جاءت إلى الإنسان هـذه المعلومات التى تملأ شعاب ذهنه ؟ أما « لوك » فرأيه فى ذلك معروف ، وهو أن كل معلوماتنا إنما جاءت عن طريق الحواس ، فأثرت فى صفحة الذهن ، التى برزت إلى هذا العالم نقية بيضاء ، لا تشوبها شائبة ؛ وأما « ديكارت » فيزعم أن الطفل يولد مزوداً ببعض الآراء الفطرية التى لا يمكن أن يحصلها بالتجربة . طرفان متناقضان من الرأى ، كتب لهما أن ينتهيا إلى « ليبنتز » الذى لا يعجز عن جمع المتناقضات فى وحدة متسقة ، فقد عهدناه يوفق بين الآراء المتضاربة ، ولا يدخر فى هذه السبيل جهداً . وقد رأيناه فى نظرية الذرات الروحية يوفق بين مذهبى « التعدد » و « الواحدية » ، وها هو ذا يزيل ما بين « لوك » و « ديكارت » من خلاف فى نظرية المعرفة ، فهو من ناحية ينكر على « لوك » رأيه فى انعـدام الآراء الفطرية ، ويرى أن للعقل أساساً من المعلومات يستحيل أن يُحَصِّل بدونه شيئاً من المعرفة ، فهو يولد حاملاً بين طياته معرفةً كامنة بالقوة ، وهذه لا تصل إلى درجة الشعور إلا إذا أيقظتها التجارب التى تنفذ إليهـا عن طريق الحواس . فليس من شك فى أن الطفل يولد مزوداً بميل إلى استطلاع الحقيقة قبل أن يصادف فى حياته أية تجربة ، ويكفى

أن تكون لديه تلك القوة العقلية وحدها ليجوز لنا القول بأن له معرفة فطرية . وإذن فيجب أن نكمل نظرية « لوك » التى يلخصها فى هذه العبارة : « ليس ثمة فى العقل من أثر إلا ما تبعثه الحواس » بأن نضيف إليها هـذا التعديل : « . . . إلا العقل نفسه » ، كذلك ينقض « ليبنتز » رأى ديكارت فى الآراء الفطرية فلا يذهب معه إلى أن المعرفة التى تولد مع الطفل تكون عند الولادة محددة واضحة ، إنما يعتقد « ليبنتز » أن تلك المعرفة تكون بادئ الأمر سابحة فى اللاشعور ، وتظل غامضة مهوشة حتى تدركها التجربة ، فتوقظها من مكامنها ، وتزيل ما يغشاها من غموض ، بما تنشره على معالمها من ضوء ، فحياة العقل عبارة عن تقـدم مطرد مستمر من إدراك مهوش مضطرب إلى إدراك دقيق محدود ، شأنه فى ذلك شأن كل ذرة فى الكون : حياتها انتقال من الغموض إلى الوضوح فى الإدراك

من ذلك نرى أنه وافق ديكارت على وجود الآراء الفطرية ، بل لم يُرضه أن يقف عند الحد الذى وقف عنده « ديكارت » من أن بعض الآراء دون بعضها الآخر تولد مع الطفـل ، ثم تحصل الحواس بقيتها ، فادعى هو أن جميع الآراء تولد فطرية ولا يُستحدث منها فى الحياة شىء ، كما وافق « لوك » على أن

التجارب التى تنفذ إلى العقل عن طريق الحواس لها كل الأثر فى تكوين المعرفة . والفرق بينهما هو أن « ليبنتز » لا يرى أن هـذه المعرفة قد استحدثت ، بل انتقلت من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل ؛ أوقل انتقلت من حالة الجمود إلى اليقظة والنشاط ؛ وهكذا استطاع « ليبنتز » أن يقرب وجهتى النظر إلى حد الاندماج

(٤) **الله والعالم** : كان « ليبنتز » مؤمناً شديد الإيمان يصدر عن عقيدة سليمة ، فهو يرى لزاماً عليه أن يدفع ما تنطلق به بعض الألسنة من اتهام العالم بالشر والنقص ، وأن يثبت للناس أنه ليس فى الإمكان أبدع مما كان ، وأن دنيانا أكمل ما يستطاع خلقه من الدُّنى ؛ أليس الله علة وجود الأشياء جميعاً ؟ إذن فلابد أن يكون قويًا إلى أبعد حدود القوة ، كاملا إلى أقصى مراتب الكمال ، حكيما إلى أعمق أغوار الحكمة ، خيراً إلى أوسع آماد الخير . صَوِّرْ لنفسك هـذه الحكمة المطلقة قد تآزرت مع ذلك الخير الأسمى فى خلق العالم ، ثم حدثنى كيف يكون ؟ أليس من الطبيعى المحقق أن يجىء على أحسن ما تجىء العوالم ؟ هذا حق لا ريب فيه ، لأن الله يصدر عن منطق مستقيم يتفق مع ماله من كمال ، ولا يسع ذلك المنطق الكامل إلا أن

ينتج عالماً أقرب ما يكون إلى الكمال « لأنه إذا أخرج عالماً دون ما يستطاع إخراجه ، كان فى عمله ما يمكن تهذيبه و إصلاحه »

هذا الإيمان العميق لم يصادف من « ڤولتير » إلا سخرية مُرّة ، فرد على « ليبنتز » بأن تجربته فى الحياة علمته أن هذا العالم — على نقيض ما وصف — أسوأ ما يمكن من العوالم ، « ولو كان فيه ذرة من كمال لانمحى منه هذا البؤس الذى يزهق ألوف الألوف من النفوس الكسيرة » . وقد هاج هذا القول من ڤولتير شابا مؤمناً متحمساً فى إيمانه ، فتصدى له وهاجمه فى الصحف هجوماً عنيفاً ، فلم يكن من الساخر العظيم إلا أن أجابه فى رفق بقوله : « يسرنى أن أعلم أنك أصدرت رسالة تهاجمنى فيها ، فقد أوليتنى بذلك شرفا عظيما ، ولكن أتستطيع يا سيدى أن تحدثنى عما يدفع آلاف البشر إلى قطع بعضهم أعناق بعض فى هذا العالم الذى تصفونه بأنه خير ما يستطاع خلقه ؟ و إنى لك من الشاكرين »

كذلك تصدى « هيجل » لنقد « ليبنتز » فى رأيه هذا عن العالم وقال إنه قد أرسل قوله قضية بغير تدليل . فلنسلم معه جدلا بأن هذه الدنيا خير ما يمكن خلقه ؛ أفيكون هذا دليلا على خيرها وصلاحها ؟ إذا أنت أرسلت خادمك إلى السوق ليبتاع لك شيئاً

فجاءك به الخادم سيئاً رديئاً ، ثم أقنعك بأنه خير ما يباع فى السوق ؛ أفتحكم على هذا الشيء بالجودة لأنه كذلك ؟ كلا ولا ريب ، فلا يمنع سوءه وشرّه ألا يكون هناك أحسن منه ، كذلك قل فى العالم ، قل ما شئت من أنه خير ما يمكن وجوده ، ولكن هذا لا يبرئه من النقص والشر

وكان « ليبنتز » قد لحظ هذا الضعف فيما يقول ، فاعترف أن فى العالم شرا كثيراً ، ولكنه لا يرى ذلك مناقضاً لنظريته ، بل اتخذ هذا الشر نفسه دليلا على صحتها ، فلولا ما تحوى الحياة من بؤس وألم ما كانت الدنيا خير ما يستطاع خلقه ؛ لأنهما كثيراً ما يكونان سبيلا إلى الخير وسبباً فى وجوده « والمرارة القليلة كثيراً ما تكون ألذ مذاقا من السكر الحلو » . ثم يسير « ليبنتز » بعد ذلك فى البحث عن أصل الشر فى العالم ، فيقرر أن علة وجوده هو الجانب المادى ، فقد ذكرنا فيما سبق أن لكل ذرة فى الوجود جانباً إيجابيًا فعالا ، و إلى جواره جانباً سلبيًا منفعلا ، هو الجانب المادى منها ؛ و بقدر ما ترجح كفة الجانب الفعّال تكون الذرة أدنى إلى الكمال ؛ ولذلك ترى كل ذرة لا تفتأ تسعى جهدها لكى تتغلب على جانبها المادى السلبى الذى يقعد بها عن السمو فى سبيل الكمال ، والإنسان — ككل شيء

آخر — لا يدخر وسعاً في هذا الجهاد العنيف الشاق ، وهـذا الجهاد نفسه — الذى لامناص منه بحكم طبيعة التكوين الذرى — هو أصل الشر وسبب البلاء ، فالشر إذن نقص نشأ عن محاولة التخلص من قيود المـادة ، فكأنه لم يوجـد إلا ليكون سلماً للصعود نحو الكمال الأسمى ، وعلى هـذا الاعتبار يكون الشر وسيلة للخير . أضف إلى ذلك أن وجود الشر إلى جانب الخير مما يُظهر جمال الحياة ، فقد كانت تـكون أقل كمالا وجمالا لو أنها لم تحو إلا خـيراً محضاً ، ومن ذا الذى يتمنى حياة لا ألم فيها تجيء على صورة واحدة لا اختلاف فيها . ثم يذكر « ليبنتز » أن الخـير هو الجانب الإيجابى من الحياة ، والشر هو الجانب السلبى منها ، ولمـا كان الله لم يخلق — بداهةً — إلا الجانب الإيجابى ، فلا يمكن أن يُعَدّ سبباً فى وجود الناحية السابية ، ولا يمكن أن يكون الله خالقاً لمـا نرى فى الحياة من شرور وآلام

جون لوك

١٦٣٢ — ١٧٠٤

وُلد جون لوك John Locke فى رنجتن Wrington ، بالقرب من برستول فى انجلترا ، فى نفس السنة التى وُلد فيها سبينوزا ،

وقد درس فى صباه الفلسفة والعلوم والطب فى جامعة أكسفورد ، ولـكنه لم يفد من دراسته فى تلك الجامعة إلا قليلاً ، لما كان يسودها من روح جامد عقيم ، لا يتفق مع ما كان ينزع إليه من الحرية التى ظل ينشدها حتى وافته منيته . فلما اكتملت رجولته اتصل بحزب الأحرار فى بلاده عضواً عاملاً فعالاً ، فى عهد كانت مناصرة الحرية فيه لا تفسر إلا بمعنى الإباحيـة فى السـياسة والدين ، وكان حتماً على أشياعها أن يلاقوا أحد اثنين كلاهما مُرّ : فإما النفى والتشريد ، وإما القتل ، ولـكن « لوك » استطاع أن يقيم فى أرض الوطن زمناً رغم مبادئه الحرة ؛ لأن رجلاً من أعظم الساسـة فى عصره كان يعاونه ويظاهره ، هو اللورد شافتسبرى ، فلما توفى هذا لم يجد الفيلسوف بدًّا من الفرار إلى هولندة ، ولـكنه حتى وهو فى مقره هـذا اضطر إلى التستر والخفاء ، لـكى ينجو من تسليمه إلى حكومته التى كانت تقتفيه لتنزل به العقاب

ثم ظفر الأحرار فى انجلترا بالنصر والغلب ، واعتلت أريكة الملك أسرة جديدة ، فأُرسل « لوك » سـفيرًا لدولته فى بلاط براندنبرج ، ثم إلى بلاط ڤينا ، ولـكن مقامه هناك لم يطل ، إذ اضطره السـقام والمرض إلى العودة إلى انجلترا حيث ولى



چون لوك

منصباً من أكبر مناصبها ، وقد استطاع أن يلعب فى الحياة الإنجليزية دوراً خطيرًا ، أولاً لقوة قلمه وذيوع كتابته وشدة تأثيرها فى النفوس ، وثانياً لما امتاز به من نشاط جم ومقدرة فائقة فى توجيه السياسة وتشكيلها . فلما اكتهل وأضعفته الشيخوخة آوى إلى الريف الهادئ الجميل يقضى فيه آخر سنيه ، ثم مات وله من العمر ثلاثة وسبعون عاماً . وقد شهد له معاصروه جميعاً بالإخلاص للحق والتفانى فى سبيل الحرية ، كما عرف فى قومه بالاعتدال والحكمة ؛ وامتازت كتابته بالقوة والوضوح ودقة الأسلوب ، وأهم مؤلفاته هى : « مقالات فى الحكومة المدنية » ، « آراء فى التربية » ، « خطابات فى التسامح » وأشهر مؤلفاته كلها هو كتابه المسمى : « مقالة فى العقل البشرى »

وليس من العسير أن تلمس روح « لوك » فى كل مؤلفاته واضحة بارزة ، فجميع كتبه ترمى فى حقيقة الأمر إلى غرض أساسى واحد ، هو مهاجمة التمسك بالتقاليد العتيقة ، والنداء بضرورة حرية العقل فى النظر إلى الحقائق وتكوين الأحكام . ذلك هو الغرض الأساسى الذى كان يقصد إليه « لوك » ، ولكن لكل كتاب غرضاً خاصا بالإضافة إلى الغرض العام

فمقالته « فى الحكومة المدنية » إنما أراد بها أن يردّ على

أنصار الأسرة المالكة القديمة — أسرة ستيوارت — هؤلاء الأنصار الذين اتهموا الحكومة الجديدة باغتصاب العرش عدواناً ، وقد كان لسانهم الناطق هو السير روبرت فلمر Sir Robert Filmer الذى أصدر فى ذلك كتابه Patriarcha ، وهو وإن لم يُنشر مطبوعاً إلا بعد موت كاتبه إلا أنه ذاع فى الناس مخطوطاً ذيوعاً عظيماً ، وفيه يشرح رأى المحافظين فى أن الدولة هى امتداد الأسرة ، وأن الملكية نظام مقدس إلهى ، فلا يجوز خلع الملك ولا مهاجمته . فأجابه « لوك » بأن الدولة عقد تم بين الأفراد لحماية متاعهم وأملاكهم ؛ فالمرجع النهائى فيمن يولى العرش هو الشعب وحده ، ووسيلة التعبير عن رأيه هى الأغلبية ... ويستطرد « لوك » فى رسالته هذه فيقسم الحكومة إلى قوات مختلفة متميزة هى : (١) السلطة التشريعية و (٢) السلطة التنفيذية (وتتضمن القوتين الإدارية والقضائية) و (٣) السلطة التعاهدية Federative ، وهاتان السلطتان الأخيرتان خاضعتان للحكومة وعلى رأسها الملك ، ولكن إذا كان من حق الملك أن يتدخل فى السلطة القضائية فما ذلك إلا فى حدود مقيدة ، بحيث تكون الكلمة العليا دائماً لممثلى الشعب الذين يكتسبون هذا الحق إما بالانتخاب أو بالوراثة . ويصر « لوك »

فى كتابه على أن تكون القوة التشريعية هى السلطة العليا فى الدولة ، وأنها يجب أن تكون الحَكَم الفصل فى كل ما ينشأ من مواضع الخلاف والنزاع . . . ولا يعترف « لوك » بالملكية المطلقة نظاماً للحكم ، ويشترط لهذا النظام أن يكون الملك مقيداً بإرادة الشعب

وبهذا أراد « لوك » أن يدعم أركان الحكومة الجديدة ، لأنها قائمة على إرادة الشعب ، والشعب صاحب الحق فى تولية من يشاء على أموره . وأنت ترى من ذلك أنه يوافق « هوبز » فيما ذهب إليه ، كما أنه يسبق « روسو » فى إعلان الرأى القائل بأن أساس الدولة تعاقد اجتماعى بين الأفراد .

أما كتابه « فى التسامح » فقد دافع فيه عن حق الأفراد فى الحرية الشخصية ، وهو يحتم أن يكون لكل إنسان الحق الكامل فى إبداء آرائه حرًّا من كل قيد ، فليس من الحكمة أن ترغم الناس على عقيدة معينة أو رأى خاص . ويقول فى رسالة أخرى خاصة بالكنيسة المسيحية : إن حرية العقيدة الدينية واجب فى عنق الدولة ، وليس لهذه الأخيرة أن تتدخل بين الفرد وعبادته ، إذ واجبها محصور فى صيانة المصالح المادية وحدها ، ولكن على شرط ألا يُعَرِّض تصرفُ الفرد سلامةَ

الدولة للخطر . وهو يحرّم على الحكومة تحريماً قاطعاً أن تتحيز لمذهب من العقائد الدينية دون آخر ؛ قائلاً إنه كلما كان المذهب الدينى أقرب إلى الحق كان أبعد عن حاجته إلى مساعدة الدولة له

وهو يعرض لنا جملة آراء قيّمة فى كتابه عن التربية ، الذى قصد به فى الأساس أن يصون حرية الفرد فى التفكير ، فهو لكى يحقق للطفل هذه الحرية التى ينشدها له ؛ يطالبنا ألا يكون التعليم عاما تحت إشراف حكومة أو كنيسة ، لأن هذه أو تلك ستحاول أن تبث فى النشء مايتفق وأهواءها من الآراء والعقائد . ويشترط « لوك » أن يكون التعليم خاصا فى المنازل ، فيكون لكل طفل مَن يربيه ، ويرى أن التربية يجب أن تقصد إلى الكفاية العملية وحدها ؛ وإذن فينبغى أن نضيق من تعليم اللغات بقدر ما نوسع من تعليم الحقائق ، هذا ويجب أن تسبق اللغاتُ الحديثة اللغاتِ القديمةَ فى الدراسة ، ولابد أن يدرس كلاهما بالتدريب العملى لا من الجانب العلمى ، وتحقيقاً لذلك الغرض يجب ألا تدرس قواعد اللغة إلا بعد أن يتمكن الطالب من التكلم بهذه اللغة ؛ وله عدا ذلك آراء أخرى فى وجوب ملاءمة طريقة التدريس لشخصية الطفل ، وضرورة الألعاب الرياضية فى التربية ، وفى محاولة تحويل العمل إلى لعب ، وغير هذه من

الأفكار القوية التي أخذها من بعده روسو ، فألبسها ثوباً جديداً ، وأخرجها للعالم حية بما نفخ فيها من روح

ولنتناول الآن كتابه « فى العقل البشرى » ، وهو خير ما كتب ، فقد استهل هذا الكتاب باختبار العقل البشرى نفسه أولاً لكى يتثبت من صلاحيته ومقدرته على اكتساب المعرفة الصحيحة ، وإلا كانت أبحاثنا كلها قائمة على أساس متهدم متصدع ؛ ولعل ما أوحى إليه بفكرة هذا الكتاب تلك البحوث والمناقشات التى كان يقوم بها مع صفوة أصدقائه الذين كانوا يتخذون من داره ندوة يجتمعون فيها ، لكى يتعاونوا على بحث ما يعرض لهم من المشكلات العلمية ، ولم يلبث هو وأصدقاؤه بعد عدة اجتماعات أن قرروا أن طريق البحث وعرة شائكة ، وأنهم عاجزون عن المضى فيها عجزاً تاما . يقول « لوك » : « لقد ربكنا أنفسنا حيناً من الدهر دون أن نخطو خطوة واحدة نحو حل ما حيرنا من شكوك ، ثم عنّت لى بعد ذلك فكرة هى أننا نسير على غير هدى ، وأنه كان ينبغى قبل البدء فى مثل هذه الأبحاث أن نختبر قوتنا لنرى لأى الموضوعات تصلح عقولنا لمعالجتها ولأيها لا تصلح »

وما أشبه قول « لوك » فى هذا « بديكارت » من قبله ،

و « كانْت » من بعده ، فهو كما سبقه الأول وكما سيتلوه الثانى يرى أنه لا يجوز لنا بحال من الأحوال أن نقوم بأى بحث أو دراسة قبل أن نستيقن أولا هل يقع هذا البحث أو هـذه الدراسة فى حدود قدرتنا العقلية أم لا . ولقد أخذ على نفسه ألا يتعدى فى علمه حدود الحواس والعقل ، حتى لا يقبـل من المعلومات إلا ما تقوم كل الدلائل على تبريرها

ويسارع « لوك » فينبه القارئ أنه لا يقصد بدراسة العقل المبدئية أن ندرس طبيعة العقل نفسها ؛ كلا فليس له بهذا المطالب شأن ، بل إنه ليقول إن من يحاول أن يدرس طبيعة عقله لشبيه بمن يحاول أن يرى عينيه ! (لأنه يحاول أن يرى عقله بعقله) ولـكن « لوك » يكتفى فى ذلك بملاحظة ما يحـدث فى العقل وقت تحصيل المعرفة ، وهو يقتفى أثر « ديكارت » فى تسميته كل ما يحدث فى القوة الواعية « بفـكرة » ، ويعلن أن كل مهمته هى استـكشاف الطريقة التى يصل بها العقل البشرى إلى أفكاره ، وإذن فهو فى بحثه هذا أقرب إلى تعرف وسائل المعرفة الصحيحة منه إلى كشف الحقيقة نفسها . ومن ثم كان « لوك » جديراً بأن يعتبر مؤسس علم النفس الحديث ، لأن معظم بحثه منصبٌ على مبعث الأفكار وأساسها

ولقد سلم « لوك » بعجز العقل البشرى وقصوره عن معالجة ما يتجاوز حدوده . ويقول فى ذلك : « لا ينبغى أن نعدو حدود ما تستطيعه ملكاتنا » ، وهو يلاحظ أن الناس يميلون بوجه عام إلى التعمق بأفكارهم فيما هو فوق مقدورهم ، ولذا تراهم يسيرون على غير هدى ويقين . والنتيجة الطبيعية لهذا التخبط هى اللاأدرية والشك . . « فلو أننا بحثنا ملكاتنا العقلية بحثاً جيداً ، وكشفنا عن مدى علمنا لنرى الأفق الذى يفصل بين الأجزاء المضيئة والأجزاء المظلمة من الأشياء ، أعنى بين ما نستطيع فهمه وما لا نستطيع ، لاطمأن الناس إلى جهلهم فى الجانب المظلم ورضوا به ، ولاستخدموا أفكارهم وأبحاثهم فى الجانب الآخر استخداماً أنفع وأبعث على الاطمئنان »

وتقع هذه المقالة التى نحن بصدد عرضها فى أربعة أبواب ، أما أولها فبحث تمهيدى ينكر به أن يكون شىء من معلوماتنا مفطوراً فينا بالوراثة ، ولقد تقدم بهذا الإنكار تمهيداً لغرضه الأساسى الذى قصد إليه من الرسالة كلها (والذى شرحه فى الباب الثانى) ، ألا وهو أن كل معرفة الإنسان مهما كان نوعها ، بل كل ما يستطيع الإنسان أن يدركه بعقله ، هو فى حقيقة الأمر مستمد من التجارب ؛ فكل أفكارنا — بسيطة كانت

أو مركبة — إنما استقيناها من أمثلة جزئية جاءتنا من طريق الحواس الخمس منفردة أو مجتمعة ، أو هى ترجع إلى عملية عقلية . وبعبارة أخرى فإن كل تجاربنا راجعة إما إلى الإحساس أو التفكير ، وكل لفظة لا يكون لها مدلول حسى أو عقلى فهى لفظة فارغة جوفاء

وأما البابان الثالث والرابع من هذه الرسالة فقد أقام فيهما « لوك » ما استطاع من الأدلة على صحة ما زعمه فى البابين الأولين ، ولقد شغل « لوك » جزءاً كبيراً من هذين البابين الثالث والرابع بتحليل فكرة المكان والزمان واللانهاية والجوهر والسببية والقوة ، لكى يبرهن على أنه حتى هذه الأفكار التى قد تبدو مجردة ، والتى قد يُظَن أنها لم تأت عن طريق الحواس ، إنما تعتمد هى أيضاً على التجارب ، وأنّا إذا محونا منها العناصر التى كسبناها بما مرّ علينا من تجارب جزئية لزالت ولم يبق لها من أثر

وخلاصة القول أن المبدأين اللذين أراد « لوك » أن يقررهما فى كتابه عن العقل البشرى هما : (١) أنه ليس بين أفكارنا ما هو فطرى موروث ، (٢) وأن كل المعرفة مستمدة من التجارب وحدها

ولنتناول الآن أجزاء هذا الكتاب بشيء من التفصيل :

الباب الأول : كانت العقيدة السائدة قبل « لوك » هي أن العقل البشرى يشتمل على بعض الأفكار الفطرية الموهوبة منذ ولادته دون أن يكسبها من التجارب التى تمر عليه أثناء الحياة ، ولقد بلغ من رسوخ هذا المذهب فى النفوس أنه لم يكن يستهدف حتى لمجرد البحث والجدل ، وكان ديكارت من أشد المدافعين عن صحته وثبوته ؛ أما « لوك » فيقابل هذا التسليم الأعمى بوجود الآراء الفطرية بأشد الإنكار ، ويقول : « لما رأى الناس أن هنالك بعض القضايا العامة التى لا يكاد العقل يدركها حتى يوقن بها يقيناً يستحيل أن يتطرق إليه الشك ، حكموا عليها بأنها فطرية فيهم ، لا لشيء إلا لأن هذا التعليل أيسر وأقصر » ولكنهم فى الواقع لا يعللون الرأى بقولهم عنه إنه فطرى ، بل إن هذا القول لاعتراف صريح بأنه لغز أشكل عليهم حله ، ولم يجدوا لتعليله الصحيح سبيلاً .

ثم يمضى « لوك » فى معارضة « ديكارت » فى مذهب الآراء الفطرية فيقول : يتخذ دعاة فطرية الآراء دليلين لتأييد النظرية التى يذهبون إليها — الأول : أنها آراء مسلم بها من الناس جميعاً بغير استثناء ، والثانى : أن العقل البشرى يدركها بمجرد

وعيه ويقظته ؛ فيرد « لوك » الدليل الأول بأن هـذه الآراء ليست كما يزعمون مسلّما بها من الناس كلهم بدليل أن القبائل المتوحشة لا تعلمها ، ويرد الدليل الثانى بأن العقل لا يستطيع إدراك تلك الآراء بمجرد يقظته فى السنين الأولى من العمر بدليل أن الأطفال تجهلها جهلاً تامًّا . خذ مثلاً بعض البديهيات كاستحالة أن يكون الشىء وألا يكون فى وقت واحد ، فهذه القضية التى يذهب دعاة الآراء الفطرية أنها موروثة فينا وليست مكسوبة أثناء الحياة ، لا شك يجهلها الأطفال والمتوحشون والبلهاء على الرغم من بداهتها . وإذن فهذه القضايا المجردة كلها ليست مفطورة موهوبة ، ولكنها على نقيض ذلك مكسوبة بالتجربة ، بل وبالتجربة الطويلة

ولا يستثنى « لوك » من نظريته حتى فكرة الله نفسها ، فهنالك من الناس من يجهلها جهلاً تامًّا ، أضف إلى ذلك أن الشعوب التى تعترف بوجود الله لا تتفق كلها على إله واحد ، بل إنهم يختلفون فى تصويره أشد اختلاف

وقد تصدّى « كوزان Cousin » لمعارضة « لوك » بقوله : إن الطريقة التى اتبعها فى الاستشهاد ليست طريقة علمية قويمة ولا تبعث الثقة واليقين ، لأنه من المتعذر أن نحصل على

معلومات دقيقة عن المتوحشين والأطفال تتيح لنا أن نبني أحكامنا عليها . هذا فضلاً عن أن هؤلاء المتوحشين والأطفال الذين يحتج بهم «لوك» في مقدورهم أن يعرفوا القضايا التي ضربها مثلاً على شرط أن نسوقها لهم في شكل محسوس يلائم عقليتهم

الباب الثاني : ومادمنا قد رفضنا الآراء الفطرية وأنكرنا أن تكون فكرةٌ واحدة مما تحوى عقولنا موروثة ، فمن أين جاءت لنا المعرفة وما مصدر آرائنا ؟ هذا هو موضوع الباب الثاني ، وفيه يقول لوك : « لنفرض أن العقل صفحة بيضاء لم يُخَط عليها حرف ولا فكرة ، فكيف تمتلىء هذه الصفحة الناصعة ؟ . . . . جواب ذلك عندى كلمة واحدة هي « التجربة » ، فمن التجربة ينشأ علمنا كله ، وعنها يتفرع » ، ولكن ماذا يعني « لوك » بكلمة « التجربة » التي هي قوام المعرفة كلها ؟ يقول في ذلك : « إن ملاحظتنا للأشياء الخارجية المحسوسة ، وللعمليات العقلية الباطنية ، الأولى بالإدراك الحسى ، والثانية بالتأمل الباطني ، هي التي تمد عقولنا بجميع أفكارها . فهما (أى الإحساس والتفكير) الينبوعان اللذان منهما تتدفق المعرفة التي يصدر منها كل ما لدينا ، بل كل ما يمكن أن يكون

لدينا من أفكار » . و إذن فالتجربة عند « لوك » ذات شعبتين : فهي تجربة تُستمد إما بالإحساس أو بالتأمل الباطني ... ولكنه يقول إن الحواس تعمل أولاً ، فتقدم إلى العقل طائفة من الأحاسيس ، ثم يجيء بعد ذلك التأمل وما ينشأ عنه من أفكار « هذان وحدهما — على ما أعلم — هما النافذتان الوحيدتان اللتان ينفذ منهما الضوء إلى هذه الحجرة المظلمة . وأقول المظلمة لأنني أظن العقل شبيهاً بقاعة مغلقة لا ينفذ إليها الضوء » ، ومن ذلك ترى أنه يعتقد أن العقل شيء قابل منفعل ليس إلا ، فلا يسعه إلا أن يدرك ما تقدمه إليه أعضاء الحس ، أما هو نفسه فعاجز كل العجز أن يخلق بنفسه أفكاراً غير التي تمده به الحواس ، كما أنه عاجز أن يمحو شيئاً مما يتكون فيه من أفكار ، هو عاجز عن هذا وذاك عجز الإنسان عن خلق ذرة واحدة أو إعدامها . فالعقل عند « لوك » لا يزيد على مرآة تنطبع فيها صور الأشياء التي تعرض له ، ولكنه بعدئذ يعود فيعترف له بشيء من الفاعلية يسير ، إذ يقول إن العقل حينما يتقبل المواد الأولية التي يقدمها له الإحساس والتأمل الباطني يكون لملكاته من القوة ما يستطيع به أن يجمع أشتات الآثار المتفرقة التي جاءت بها هذه الحاسة أو تلك ، فيركب منها أفكاراً مركبة . و بهذا

يكون العقل قوة إيجابية تتناول ما ينطبع فى صفحة الذهن من آثار ، ويؤلف منها أفكاراً ، ولكن « لوك » يسرع بملاحظة أن هذه قوة صورية محضة ، لأنها لا تضيف شيئاً جديداً إلى مادة الأفكار التى أتت إلى العقل من الخارج ، ولكن مهما قيل فيها فهى قوة فاعلة على كل حال . ومما يلاحظ هنا أن هذا القول من « لوك » بتعاون قوة العقل مع عناصر التجربة الآتية من الخارج فى تكوين أفكارنا وتأليفها ، هى الخطوة التمهيدية التى كملت فيما بعد فى فلسفة « كانْت »

الباب الثالث ، تبويب الأفكار : لقد علمنا مما سبق أن جميع أفكارنا تنشأ من أحد مصدرين : إما الإحساس أو التفكير ، ونريد الآن أن نتناول أفكارنا بالتبويب والتقسيم فهى كلها على تباينها واختلافها تقع فى مجموعتين : أفكار بسيطة وأخرى مركبة

(١) أما الأفكار البسيطة فهى ما تأتى إلى العقل من الخارج ، وقد تأتى عن طريق حاسة واحدة ؛ كاللون عن طريق البصر ، والصوت عن طريق السمع ، والصلابة عن طريق اللمس . أو قد تكون آتية من عدة حواس مشتركة ، كالامتداد والشكل والحركة . أو قد تنشأ من التفكير وحده دون الحواس ،

كالشك والعقيدة والإرادة . أو قد تكون مما يتعاون فى تأليفه التفكير والحواس معاً ، كالسرور والألم . . . . ويرى « لوك » أن فكرتى المكان والزمان هما أيضاً من الأفكار البسيطة ، ففكرة المكان تأتى بواسطة البصر واللمس ، كما تنشأ فكرة الزمان من تعاون مصدرى المعرفة معاً : الحواس والفكر ، فندركه بالتأمل فى تعاقب مشاعرنا وأفكارنا فى العقل ، كما ندركه فى تتابع الأحداث والأشياء بواسطة الحواس ؛ وهنا يستطرد « لوك » فيعقد مقارنة بين فكرتى المكان والزمان ؛ فيقول إنهما يتلاقيان فى أن كليهما لا متناه غير محدود ، و يتفارقان فى أن المكان يمتد فى عدة اتجاهات ، أما الزمان فلا يمتد إلا فى اتجاه واحد فقط

(٢) وأما الأفكار المركبة فيقول عنها لوك : « إذا ما امتلأ العقل بهذه الأفكار البسيطة ، كان له من القوة ما يستطيع به أن يستعيدها و يستثيرها ، وأن يقارن بينها ثم يؤلف من أجزائها أفكاراً لا نهاية لاختلافها وتنوعها ، و بهذا يمكنه — متى شاء — أن ينشئ أفكاراً مركبة جديدة » ، وهذه الأفكار المركبة نفسها تنقسم إلى ثلاثة أقسام : أعراض ، وجواهر ، وعلاقات . أما الأعراض فهى الأفكار المركبة التى تؤلفها عقولنا من أشتات الأحاسيس كما تؤلف الجمل من الكلمات ، فهى لا تطابق

— بعد تكوينها — شيئاً من الحقيقة الواقعة فى الخارج ، أعنى أن هذه الأفكار ليس لها وجود مستقل عنا ، وإلى هذا القسم تنتمى كل الإدراكات الكلية ، وبعبارة أخرى كل الكلمات الكلية ، مثل شجرة وكتاب وقلم (ماعدا أسماء الأعلام وأشباهها) . وهنا يقول « لوك » إن كثيراً من أخطائنا راجع إلى أننا ننسى أن ألفاظ اللغة تدل على مدركات عامة تكونت داخل العقل ولا يقابلها أشياء حقيقية فى الخارج

وأما الجواهر فهى الأفكار التى تقابل الأشياء الحقيقية الموجودة فى الخارج ، والواقع أننا نجهل حقيقة هذه الأشياء فى ذاتها ، ولسنا نعرفها إلا بواسطة هذه الأفكار التى نسميها بالجواهر ، فالجوهر شىء مجهول لنا نجمع حوله مجموعة من الصفات الجزئية التى تأتى بها الحواس ، فأنت تعرف عن البرتقالة مثلاً لونها جاءتك به العين ، وملمسها جاءتك به الأصابع ، ورائحتها جاءك بها الأنف ، وما إلى هذه من سائر الأفكار البسيطة ، ولكن الشىء الحقيقى الذى أخذت تضيف إليه هذه الصفة وتلك حتى تكوّنت فى ذهنك البرتقالة مجهول ، فكل علمك عن البرتقالة هو « مجموعات من الأفكار البسيطة التى فرضنا إلى جانبها وجود شىء (أو جوهر) تتعلق به وتستقر فيه »

والنوع الثالث من الأفكار المركبة هو فكرة العلاقة التى تحدث فى الذهن بين فكرة وفكرة ، بحيث يكون للواحدة قوة استدعاء الأخرى

الباب الرابع ، علاقة العقل بالعالم الخارجى : إن « لوك » حين يزعم أن كل ما تحوى عقولنا من أفكار ، بما فيها أفكار الزمان والمكان وما إليها ، قد نشأ من أحد مصدرين هما الإحساس والفكر ، كأنه جعل الإنسان مقياس الحقيقة كلها ، إذ أصبحت الحقيقة على يديه هى ما يكوّنه الفرد بعقله ؛ وإذن فكل ذات مستقلة بنفسها تفكر وحدها ، ولا يتصل عالم الأشياء الخارجية بعلم الإنسان إلا بما يكوّنه هذا عنه من أفكار يحصلها بقوتى إحساسه وفكره . وهو بهذا الرأى يعارض « سبينوزا » الذى نادى بأن الأفراد ليسوا حقائق مستقلة ، بل هم أعراض لحقيقة واحدة

ويرى « لوك » أن هناك ضربين من الصفات التى تميز الأشياء : صفات أولية وأخرى ثانوية . فأما الأولى فلا يمكن فصلها عن الجسم الذى يتصف بها بأية حال من الأحوال ، ومن أمثلتها : الصلابة ، والامتداد ، والشكل ، والحركة ، والعدد . وأما الصفات الثانوية فلا توجد فى حقيقة الأشياء نفسها ،

ولكنها قُوًى فيها تؤثر فى حواسنا فتنتج فيها بعض الإحساسات المختلفة ، فتكون وسيلة نعرف بها صفات الأشياء الأولية الأساسية ، أى حجمها وشكلها وتركيبها وحركة أجزائها غير المحسة . ومن ذلك ترى أن « أفكارنا عن الصفات الأولية للأجسام هى أشباه ونماذج للصفات الموجودة وجوداً حقيقياً فى الأجسام نفسها . أما الأفكار الناشئة فينا من الصفات الثانوية فليس بينها و بين الحقيقة الخارجية شبه على الإطلاق ، أى أنه ليس فى الأشياء نفسها ما يشبه أفكارنا ؛ بل إن هذه الأفكار يقابلها فقط قُوًى فى الأشياء تُحدث فينا تلك الأحاسيس » .

ومن أمثلة هذه الصفات الثانوية : الألوان ، والأصوات ، والطعوم ؛ فليس الاحمرار أو الحلاوة التى تنشأ عندك عن شىء ما صفة موجودة فى الشىء نفسه ، إنما هى نتيجة لعلاقة اتصال الشىء بحواسك ، فكما أن الشمس تبعث الحرارة فى الشمع فتذيبه ، مع أن السيولة التى استحدثت فى الشمع ليست موجودة فى الشمس ، كذلك حينما يعرض أمامك الشىء فيحدث فيك لوناً خاصا ، فليس بين اللون الذى تكوّن فى نفسك و بين الشىء نفسه أى شبه ، وكل ما فى الأمر علاقة قوة فى الشىء بحاسة من حواسك

ولـكن إذا كانت الأفكار الثانوية مجرد أفكار فى عقولنا ولا تمثل شيئاً فى الأجسام نفسها ، إذن فنحن فى واد والحياة الواقعة فى واد آخر ، ولا سبيل إلى إيجاد الصلة بين الطرفين ؛ فـكيف نوفق بين الإنسان وأفكاره من ناحية ، و بين العالم الحقيقى الخارجى من ناحية أخرى ؟ يقول « لوك » : « إنه بديهى أن العقل لا يعرف الأشياء مباشرة ، ولـكنه يعرفها بواسطة أفكاره عنها ، وأن معرفتنا يكون نصيبها من الحقيقة بمقدار ما بين أفكارنا و بين الأشياء الحقيقية من تطابق » ، فما مقياسنا إذن لما هو صحيح ولما هو زائف من أفكارنا ؟ كيف يستطيع العقل أن يقطع فى ذلك برأى إذا كان لا يدرك شيئاً غير أفكاره هو ، فليس من سبيل لديه لمعرفة إن كانت هذه الفكرة المعينة تطابق الشىء الخارجى أو لا تطابقه ؟ و بعبارة أوجز : ما هى العلاقة بين الشخص والشىء ؟ هذه هى المشكلة التى صادفت « لوك » بل التى اصطدم بها كل فيلسوف فى كل عصر تقريباً . وقد اختلفوا فى حلها فريقين : فريق يذهب إلى « المثالية » القائلة بأن أفكارنا عن الأشياء هى كل الحقيقة ، وليست الأشياء المادية شيئاً على الإطلاق . وفريق آخر يذهب إلى « الواقعية » التى تزعم أن الأجسام المادية الخارجة عنا حقائق مقررة ، وأن

مافى عقولنا من أفكار ناشئ عنها ومستمد منها . وقد كان « لوك » بل كانت المدرسة الإنجليزية كلها تأخذ بهذا المذهب الواقعى ، فيقول « لوك » إن الأفكار البسيطة التى تحدث فى عقولنا من اتصالها بالأشياء ليست وهماً صوّره الخيال ، ولكنها نتيجة طبيعية مطردة للأشياء الخارجة عنا ، و إذن فهى تطابق أصولها الخارجية كل التطابق ، لأنها تقدم لنا الأشياء بالصورة التى فى مقدورها أن تكوّنها فى أذهاننا

ولكن انظر كيف يختتم « لوك » رسالته بنقض قضيته التى من أجلها كتب ما كتب ، إنه بعد أن اعترف باستحالة أن يعرف العقل غير أفكاره التى يستمدها من الخارج ، أراد أن يعلل علمنا بالله فلم يجد بدا من القول بأن العقل يحتوى صوراً أو نماذج لحقائق الله والنفس ، بل والعالم الخارجى كذلك . وزعم أن هذه الصور الموجودة لدينا هى المقياس الذى نقيس به صحة الفكرة أو خطأها ، فإن كانت فكرتنا عن الشىء الخارجى مشابهة للصورة الموجودة فى الأذهان من قبل ، كانت صحيحة ، و إلا فهى زائفة باطلة . وهكذا يبدأ « لوك » بهجوم عنيف على الآراء الفطرية حتى يكتسحها ثم ينتهى إلى أن فى العقل نماذج أو أفكاراً فطرية ، فقرر فى آخر رسالته ما نقضه فى أولها

يقول « لوك » إنه تبعاً لتمام التطابق أو نقصه بين الفكرة ونموذجها يكون مقدار وضوح علمنا ودقته . وعلى ذلك فهناك درجات لما لدينا من معرفة :

الأولى : المعرفة البديهية ، وهى إدراك العقل لما بين الفكرتين (الفكرة والنموذج) من موافقة أو مفارقة إدراكا مباشراً دون أن يستعين فى ذلك بفكرة ثالثة

الثانية : إدراك العقل لاتفاق الفكرتين أو اختلافهما إدراكا غير مباشر ، وتسمى هذه بالمعرفة البرهانية ، أى التى تحتاج فى إثبات صحتها إلى برهان

الثالثة : وهى درجة تكون فيها أفكارنا مبهمة غامضة

أما النوع الأول البديهى فمثاله معرفتنا بوجود أنفسنا ، لأن هذه الحقيقة يدركها العقل إدراكا مباشراً ولا يحتاج فى ذلك إلى برهان . وأما النوع الثانى فمثاله معرفتنا بوجود الله ، فهذه معرفة برهانية لأنها يعوزها الدليل ، ولا يمكن إدراكها إدراكا مباشراً ، و برهان وجوده عند « لوك » هو مافى العالم الخارجى من غرض . وكذلك يؤكد وجودنا نحن وجود الله لأن مافينا من قوى إنما تحتاج لخلقها إلى كائن ذى قوة مطلقة وعقل سام .
وأما الضرب الثالث من المعرفة الغامضة المبهمة ، فذلك هو علمنا

بالعالم المادى بواسطة حواسنا ، ولكن هذا النوع الثالث على الرغم من أنه لم يبلغ من اليقين مبلغ النوعين الأولين إلا أنه مُرَجَّحُ الصحة والصدق . وهنالك أدلة كثيرة على صحة علمنا بالأشياء الخارجية ، منها اتفاق البشر جميعاً على صور حسية واحدة مما يؤيد أن الصورة منطبقة على حقيقتها الباعثة لها

أما ما عدا هذه الضروب الثلاثة من المعرفة فهو لا يعدو دائرة الاحتمال والادعاء بل والجهل ، فكل أحكامنا عن الأشياء الغائبة عنا وعن معظم صفات الطبيعة وعن صفات الكائنات الروحية لا تزيد على مجرد الادعاء بالعلم . وكل ما يقوم به العقل فى أحكامه عن مثل هذه الأشياء هو موازنة الحجج وترجيح بعضها على بعض . أما طبيعة الله والعالم الروحى فليس لنا بهما علم ، ويجب أن نعتمد فيما يتعلق بهما على العقيدة والوحى

***

أما فيما يتعلق برأيه فى الأخلاق فلم يؤلف لذلك نظرية مستقلة شاملة ، وكل ما فى الأمر إشارات وملاحظات عملية تناثرت فى كتبه

وأول مايسترعى النظر من آرائه فى الأخلاق إنكاره لحرية الإرادة بمعناها المعروف ، فهو يرى أن الإرادة هى قوة توجيه

الذات إلى الحركة أو إلى السكون ، والحركة عنده معناها التفكير ، والسكون معناه خمود الفكر ، وليس الفرد حرًّا فى أن يريد أو لا يريد بهذا المعنى للإرادة ، وكل ما له من حرية هو تصرفه العملى بمقتضى فكره الخاص ، فلدى الإنسان رغبات معينة ، وله أن يقارن بين نتائجها ثم يختار واحدة ويؤجل واحدة ويثبت ثالثة وهكذا ، « وفى هـذا وحده تقع حرية الإنسان » ، وهو فى اختياره رغبة ورفضه أخرى يسير تبعاً لمـا تبعثه الرغبات من لذة أو ألم ، ولمـا كانت اللذة عند « لوك » هى الخير ، والألم هو الشر ، كان الخير والشر أو اللذة والألم هما الدافعان الأساسيان لسلوك الإنسان . ومقياس السلوك من حيث النقص والكمال هو مقدار مطابقته للقانون الأخلاقى الذى يفرض نفسه على عقولنا فرضاً ، لأنه مقرر بإرادة الله ، فهو يعتقد أن القواعد الأخلاقية ليست من وضع الجماعة السياسية ، بل هى تهبط على البشر ، ولو أنه فى الوقت نفسه ينكر أن تكون هذه المبادىء الأخلاقية مفطورة فى العقل الإنسانى منذ ولادته ، بل إنه ليدركها بالتجربة مع يقينه أنها قانون الله وليس من وضع البشر

* * *

هذا هو « لوك » الذى كان أول فيلسوف فى العصر الحديث

وجّه الفكر إلى مشكلة المعرفة : من أين تأتى المعرفة ، وكيف يحصّلها العقل ؟ ولقد وضع أساس أمهات المسائل النفسية التى أخذت تشغل الفلسفة منذ ذلك الحين حتى اليوم

ولقد كان من أثر « لوك » — فضلاً عن ذلك — تقريره لشخصية الفرد بعد أن طمسها « سبينوزا » وأغرقها فى كتلة الوجود . ولكن يؤخذ على « لوك » بعض التردد والتناقض فى علاقة الفرد بالعالم الخارجى ، فتارة يعد الأشياء المادية نفسها هى التى تصدر عنها المعرفة بانطباع آثارها على صفحة الذهن ، وطوراً يزعم أن العقل لا يعرف إلا أفكار نفسه التى قد لا تشبه الحقيقة الخارجية

بركلى Berkeley

ولد جورج بركلى فى مدينة كِلْكْرِنْ Kilcrin من أعمال أيرلنده سنة ١٦٨٤ ، وكان ذا مقدرة عقلية ممتازة ، وأخلاق بلغت أقصى حد من النبل والكرم . ولم يكد يبلغ من العمر الرابعة والعشرين حتى أخرج للناس كتابه « نظرية جديدة فى الرؤية » « New Theory of Vision » ثم أتبعه بعد عام واحد بمؤلف آخر هو « أصول المعرفة البشرية » ، فكان لهذين الكتابين

صدى قوى فى دوائر العلم لما اشتملا عليه من آراء ممتعة طريفة ولما أفرغا فيه من أسلوب رائع جذاب . فلما كان عام ١٧١٣ قصد إلى لندن حيث توشجت روابط الصداقة بينه و بين أعلام الأدب من معاصريه ، وكلهم من أئمة الأدب الإنجليزى البارزين أديسون ، وسويفت ، وستيل ، و پوپ وغيرهم ؛ ولكن إلى جانب هذه المنزلة الممتازة التى كان يتمتع بها بركلى قد تعرض للسخرية اللاذعة والتهكم القارص من بعض حملة الأقلام فى عصره ، لرأيه الذى بنى عليه فلسفته وهو عدم وجود المادة ، وانطلقت ألسنة القوم بالتنادر عليه

وكان بركلى رجلا من رجال الدين ، يخفق قلبه بالإيمان والتقوى ، وهَمَّ بعد رحلة قصيرة قام بها فى أوربا ، وقابل أثناءها مالبرانش ، أن يضطلع بمشروع دينى عظيم : هو هداية المتوحشين من سكان أمريكا الشمالية ، و بعد أن أعد لهذه المهمة الجليلة عدتها بخل عليه البرلمان الإنجليزى بالمال فخبط المشروع ، و بعدئذ عين فى منصب دينى فى أيرلنده حيث أنفق ما بقى له من عمره فى شؤون منصبه وفى متابعة دراسته

ولقد ساء بركلى ، وهو ذلك المؤمن الورع ، أن يرى موجة من الإلحاد وفساد الأخلاق تطغى على قومه باسم الفلسفة

المادية ، فنشر كتاباً يحاول به أن يصلح شيئاً من الفساد ، وهو « محاورات هيلاس وفيلونوس Dialogues of Hylas and Philonous » ، وهو عبارة عن حوار فلسفى يمثل فيه هيلاس نظرية الماديين ، فينقض فيلونوس آراءه بالحجج الدامغة ، وفيلونوس هذا إنما يعبر فى هذا الحوار عن آراء بركلى نفسه

أما فلسفته فشعبتان : شعبة سلبية وأخرى إيجابية ، فهو فى الأولى يحاول أن يبرهن على أن العالم المادى ليس له وجود مستقل عن العقل الذى يدركه ، ثم يبين بعد ذلك أن العقول وما تشتمل عليه من أفكار هى وحدها الحقيقة ، ولما كان الله هو العقل الأسمى كان هو باعث أفكارنا ، كما أنه فى الوقت نفسه هو الذى يوجد ما بينها من روابط

(١) **بطلان الأشياء المادية** : يستهل بركلى كتابه « أصول المعرفة البشرية » بعبارة يلخص فيها المشكلة ويوجز موقفه منها فيقول : « حسبك أن تلقى نظرة شاملة على ما تتألف منه المعرفة البشرية لتوقن يقينا جازماً أن معرفتنا إحدى ثلاث : فهى إما أن تكون أفكاراً قد انطبعت آثارها على الحواس حقا ، وإما أن تكون أفكاراً أدركناها بالتأمل فى عواطفنا وخلجات عقولنا ، أو هى أفكار كونتها الذاكرة والخيال . . . .

ولـكن لا بد أن يكون هنالك — عدا هـذه الأفكار المتنوعة تنوعاً لا حد له — شيء يعرفها ويدركها ويتصرف فيها بما له من إرادة وتخيل وتذكر ، وهـذا الكائن المدرِك الفاعل هو ما أسميه العقـل ، أو الروح ، أو النفس ، أو الذات . . . وإنه لبديهى أن آراءنا وعواطفنا وأفكارنا التى يكوّنها خيالنا ليست موجودة خارج عقولنا ، وليس أقل من ذلك بداهة أن الأحاسيس المختلفة أو الأفكار التى تنطبع على الحواس — مهما بلغ من امتزاجها واختلاطها بعضها مع بعض — لا يمكن أن توجد إلا فى عقل يدركها »

ولقد أراد بذلك أن يقيم الدليـل على أن وجود العالم الخارجى متوقف على وجود العقـل الذى يدركه ، فإن لم يكن عقل مدرك لـما كان هناك عالم مادى ، فلو انعدمت حواس الأبصار لانعدمت معها المرئيات ، ولو صُمّت الآذان لانمحت الأصوات ، وعلى الجملة لو ذهبت الحواس لامتنع وجود الأشياء ، ويجب أن نلفت النظر إلى أن بركلى لا يقصد بذلك أن يشك فى وجود العالم الخارجى ؛ ولـكنه يرى أنه من خلق العقل والحواس ، وهو ينكر وجود ذلك الجوهر المجهول الذى زعم الفلاسـفة من قبله — ومنهم لوك — أنه كامن وراء الظواهر

المحسوسة . يقول بركلى : إننى لست أقل منك إيماناً بوجود ما تراه عيناى وتحسه يداى ، إنما أنكر أن يكون ثمت شىء غير ما أرى وما أحس ، وأن هذا الجوهر المزعوم إن هو إلا فكرة مجردة ليس لها حقيقة واقعة . إننا لو تأملنا فيما تأتينا به التجربة لما رأينا فيه ذلك الجوهر أو تلك القوة التى تنشأ عنها الظواهر أو تكون قواماً للأشياء كما يزعمون ، بل كل ما نراه هو مجموعة من الإحساسات إذا حللتها وجدتها تتألف من مرئيات معينة ، وأصوات ، وطعوم ، وما إلى هؤلاء من ضروب ما تجىء به الحواس . هذا فضلاً عن معرفتى بنفسى ، إذ أنى أعلم — إلى جانب تلك الأحاسيس — أننى أنا الذى أعرفها . وليس يعى الإنسان غير هذين الجانبين : إحساسات ، وذات تدركها

وإذا قلت إننى أرى أو ألمس شيئاً ما ، فإنما أريد بذلك أننى أدرك فكرتى عنه . إن هذا القلم الذى أكتب به موجود ما دمت أراه بعينى وأحسه بين أصابعى ، فإذا تركته على المائدة وانصرفت من غرفتى ، فسأظل أعلم أنه موجود ، ويكون معنى وجوده عندئذ أننى لو كنت فى الغرفة لرأيته وأحسسته ، أو قد يكون معنى وجوده أن هنالك عقلاً آخر يدركه . ويريد بركلى

بذلك أن يقول إنه إنما يسمع أصواتاً ، ويرى ألواناً وأشكالاً ويذوق طعوماً ، إلى آخر هـذه الآثار الحسية التى هى كل مايستطيع أن يعلمه ، بل كل ما يمكن أن يكون له وجود حقيقى . أما ما يقال من أن للأشياء جوهراً حقيقيا موجوداً فى الخارج سواء أكانت هنالك عقول تدركه أو لم تكن ؛ فذلك ما يرفضه رفضاً باتا ، فلفظة « موجود » معناها « مُدْرَك » . وبعبارة تلخص ما مضى نقول إنه يستحيل أن يكون للأشياء وجود خارج العقول التى تدركها « إن كل هذه الأجسام المادية التى يتركب منها الكون ليس لها وجود بغير عقل — فوجودها هو أن تُدْرَك وتُعْرَف » . . . وفى هذا الرأى تتلخص رسالة بركلى

ويقول بركلى : إن ما حدا بالإنسان إلى الزعم بأن للأشياء جوهراً حقيقيا خارجيا غير ما تنبعث فينا عنه من إحساسات ، هو الفرض الباطل بأن فى أذهاننا ما نسميه بالأفكار الكلية المجردة (أى أن فى الذهن أفكاراً كلية غير الإحساسات الجزئية مما يدل على أن للأشياء حقيقة أخرى غير مجموعة الآثار الحسية التى تنطبع على حواسنا) . ولكن بركلى يقول : إن الإنسان ليخدع نفسه حين يخلط فيظن الألفاظ أفكاراً ، فليس لهذه الأفكار الكلية وجود قطعاً ، وليس ثمت إلا الحقائق الجزئية

التى نحسها بحواسنا ، إن هـذه الأفكار المجردة ليس لها وجود حتى فى العقل نفسه فضلاً عن العالم الخارجى

ولابد هنا من معترض يسائل « بركلى » إذا استحال وجود الأفكار نفسها إلا فى عقل يفكر فيها — وهذا ما نسلم به — فماذا يمنع أن يكون هنالك ، خارج عقولنا ، أشياء شبيهة بأفكارنا ؟ أو على الأصح تكون أفكارنا شبيهة بها أو صوراً لها ؟ إذا كانت فكرتى عن هذا القلم الذى أكتب به لا يمكن أن توجد بغير عقل يدركها ، فلماذا لا يكون ثمت قلم مادى فى الواقع ، هو الأصل الذى انبعثت عنه فكرتى ؟ ولكن بركلى يجيب على من يعترض بهذا قائلاً : إن الفكرة لا يمكن أن تشبه إلا فكرة ، لأن الشَّبه لا يكون إلا بين النظائر ، فيماثل لون لوناً وشكل شكلاً ؛ فإذا سلمنا بوجود أشياء مادية فى الخارج ، فلا يمكن لتلك الأشياء أن تخلق فينا أفكاراً ، لأن الشىء مادةٌ ، والفكرةَ روحٌ ؛ فلا يعقل أن يكون بينهما شىء من التشابه

ولقد أخطأ « لوك » فى تقسيمه صفات الأشياء قسمين : صفات أولية موجودة فعلا فى الأشياء ، وأخرى ثانوية تنشأ فى العقول ، ومن أمثلة الصفات الأولية الامتدادُ ؛ فكل جسم

يتصف بالامتداد بغض النظر عن العقل المدرِك له ، ومن أمثلة الصفات الثانوية الألوان والطعوم ؛ فهذه من صنع العقل وتكوينه وليست موجودة فعلا فى الأشـياء التى تتصف بها ... يقول بركلى : إن « لوك » قد أخطأ فى هذا ، فليس هناك أى فرق بين صفة وأخرى وكلها — امتداداً كانت أو لوناً أو طعماً — موجودة فقط فى الذهن الذى يدرك الشىء

وربما قيل إن للأشياء المادية جوهراً يكمن وراء صفاتها ، وإنه من الجائز أن تكون الصفات كلها كما يقول « بركلى » من خلق الذات ، ولـكن جوهر الشىء الذى تتعلق به تلك الصفات لا بد أن يكون له وجود حقيقى خارجى واقع ، فإن قلت مثلا إن لون هذه التفاحة أحمر ، ورائحتها زكية ، وطعمها كذا ، إلى آخر هذه الصفات ، فما الذى تصفه بالاحمرار وبطيب الرائحة وبلذة الطعم ؟ أليس المعقول أن يكون للتفاحة جوهر غير هذه الصفات ، تتعلق هى به ؟ نقول : ربما يعترض بهذا على « بركلى » ويكون معناه أن هناك حقيقة خارج العقول ، هى جوهر الشىء ، على فرض أن الصفات لا توجد إلا فى العقل وحده ، ولـكن بركلى يجيب عن هذا الاعتراض بأن الشىء هو مجموعة صفاته ليس إلا . خذ تفاحة مثلاً فى يدك ثم افرض أنك لا تبصر ،

فستنمحى من فكرة التفاحة صورتها ، فإذا فقدت بعد ذلك حاسة الشم انمحت من الفكرة رائحتها ، فإذا فقدت بعدئذ حاسة الذوق ، كانت فكرة التفاحة عبارة عن ملمسها ، فإن فقدت حالة اللمس انمحت فكرة التفاحة ولم يعد لوجودها أى معنى بالنسبة إليك . ومعنى ذلك أن التفاحة هى صفاتها لا أكثر ولا أقل ، فإن كانت الصفات من خَلْق الذات كما قدمنا ، كانت فكرة التفاحة بأسرها من خلق الذات كذلك ، وليس لها معنى من معانى الوجود خارج العقل المشتمل على تلك الفكرة . وبهذا محا «بركلى» المادة من الوجود ، فليس فى حقيقة الأمر إلا أفكار فى عقول

(٢) قلنا فيما سبق إن فلسفة « بركلى » تتألف من خطوتين : الأولى سلبية ينكر فيها وجود المادة ، والثانية إيجابية يثبت فيها وجود الكائنات الروحية . ولقد بسطنا القول فى مرحلته السلبية الأولى ، ونحن نعرض عليك الخطوة الإيجابية الثانية :

يقول «بركلى» : إنه لا ريب أن هنالك إلى جانب أفكارنا ذواتٍ مُدْرِكة . إننى أعلم حق العلم أن أفكارى كائنة فى عقلى ، وأستطيع أن أميز تمييزاً واضحاً بين ذاتى و بين أفكارى ، و إذن فللعقل وجود مستقل لا شك فيه وهو الذى يتناول أشتات

الأفكار فيصل بينها وينظمها ، ولولاه لظلت مفككة لا تؤدى معنى ، فيكون لون التفاحة مثلا منفصلا عن ملمسها ، وهذا مستقل عن رائحتها ، وهى جميعاً لا تتصل بطعمها ، وبذلك لا يكون هناك فكرة متصلة مترابطة متحدة عن التفاحة ، أو بمعنى آخر لا تكون فى العقل فكرة التفاحة على الإطلاق ، هذا العقل الذى يدرك الأفكار[1] ويؤلف بينها يستحيل أن يكون هو نفسه فكرة من الأفكار ، لأنه فاعل والأفكار كلها قابلة ، وهو مُدْرِكٌ والأفكار مُدْرَكة . والخلاصة أن العقل ، أو الروح ، موجود لا ريب فى وجوده ؛ وإذن فكل ما فى الوجود عقول وما تحويه من أفكار

(٣) **الله هو منشئ الأفكار** : لقد أنكر «بركلى» وجود الأشياء المادية ، ولم يعترف إلا بالعقول وأفكارها ، فبديهى أن يَرِد على الذهن هذا السؤال : من أين إذن تأتى أفكارنا ؟ إنه ليست هناك أشياء فى الخارج تبعثها فى نفوسنا ، حتى نقول إنها صور لتلك الأشياء ، كذلك لم تخلقها عقولنا خلقاً من عدم ، فكل عمل العقل مقتصر على تنظيمها وربطها ، ويستحيل أن تكون وهماً وخداعا لأنها حية ناصعة واضحة منظمة ؛ فإذا كانت

---

(١) يلاحظ أن بركلى يسمى كل إحساس فكرة

هذه الأفكار ليست من ابتداعنا نحن فلابد أن يكون لها سبب خارج عنا ، ولابد أن يكون ذلك الكائن مفكراً مريداً ، لأنه بغير الإرادة لا يمكن أن يكون فاعلا ومؤثراً فى الناس ، و بغير التفكير يستحيل أن يبث الأفكار فى عقولنا . هذا ولما كانت أفكارنا منوعة متعددة تنوعا وتعددا لا نهاية لها ، فلابد أن يكون لذلك الكائن قوة لا نهائية ، وعقل غير محدود ؛ إنه لابد أن يكون فى قدرته السيطرة على العقول كلها ، حتى يتمكن من أن يبث أفكاراً بعينها فى عقول كثيرة فى وقت واحد . . . هذا الكائن هو الله ، وهذه الأفكار التى يؤلفها و ينسقها و ير بط بينها هى ما نسميه بالطبيعة ؛ أما هذا التتابع الذى يحدث بين الأفكار فهو ما نطلق عليه قوانين الطبيعة . وهنا يستطرد « بركلى » فيقول : إننا لسنا فى حاجة إلى أن نثبت وجود الله بالمعجزات الخارقة لقوانين الطبيعة ، لأن ثبات هذه القوانين وانسجام الأفكار وتنظيمها تدل على قوة الله أكثر مما تدل عليه الخوارق الشاذة . . . ثم يقول : إنك إذا سمعت رجلا يتحدث دون أن تراه لما شككت فى وجوده ، فكيف يجوز لإنسان أن يشك فى وجود الله وهو يتحدث إلينا حديثاً متصلا لا ينقطع بلسان هذه الطبيعة — أى الأفكار — إن هذه الأفكار التى يبثها

الله فى عقولنا هى نماذج من أفكاره الخالدة ، فهى دليل قائم على وجوده وخلوده

ترى مما سبق أن «بركلى» يذهب بفلسفته إلى أن الأشياء جميعاً لا تعدو أفكاراً وما يربطها من علاقات ، ولكن هذه العلاقات ليست ضرورية لازمة الحدوث لأنها ليست من طبائع الأفكار نفسها ؛ وإذن فهو لا يعترف بما فى العالم الخارجى من سببية ، لأنه لا يرى أن الحادثة المعينة أو الفكرة المعينة لابد أن تستتبع حادثة أو فكرة بعينها ، إذ هو — كما رأيت — ينكر أن العلاقات بين الأشياء ضرورية ليس من حدوثها بد ؛ فكل مافى الأمر سلسلة من الأفكار تتتابع فى العقل تتابعاً يتم كما يريده الله

أراد « بركلى » بإنكاره للعالم المادى وبإثباته للكائنات الروحية وحدها أن يصد تيار المادية الذى طغى على الفكر فى عصره طغياناً انتهى بالإلحاد ، وأن يقرر وجود الله الذى ينشئ فى نفوسنا الأفكار ؛ ولكنه يعود فيعترف بأن الإنسان عاجز عن معرفة الله معرفة تامة كاملة ، وذلك لأن أفكارنا قابلة فقط وليست فاعلة ، وحتى على فرض فاعليتها ، فهى ولاشك فاعلية ناقصة ، ولما كان الله عبارة عن فاعلية خالصة كاملة ، كان

من غير الممكن أن تمثله هـذه الأفكار التى تنقصها الفاعلية ، فمعرفتنا بالله هى من قبيـل معرفتنا بذواتنا و بوجود العقول الأخرى ، فلسنا نعلم عن الله إلا ما نستنتجه من آثاره فينا : أى الأفكار التى فى عقولنا

ولـكن طريقته هذه إذا طبقت إلى نهايتها قد تنتهى إلى إنكار عالم الروح كذلك !

إنه زعم أن الشىء المادىّ لا يكتسب وجوده إلا من إدراكه فى عقـل ما ، وأن كل ما هنالك عن ذلك الشىء هو فـكرة فى عقل ، فبأى حق أقرر أن الله والعقول الأخرى موجودون وجوداً حقيقيا خارج عقلى ، وأنهم قادرون مثلى على التفكير والتخيل والإرادة ؟

أليست هذه العقول ، بل أليس الله نفسه فـكرة فى نفس ؟ فلماذا لا أحكم عليه بما حكمت به على الأشياء المادية فأقول : إنه ليس لها وجود إلا فى عقلى ؟ و بذلك ينهار عالم الروح كما اندك عالم المادة من قبل ؟

ومهما يكن من أمر هذا الفيلسوف ، فقد أفلح فى معارضة النزعة المادية ، كما كان من أئمة المذهب المثالى الذى يتلخص فى أن العالم هو ما تصوره لنا أذهاننا

هيوم Hume

جاء « هيوم » فانتزع من فلسفة « بركلى » نتيجتها اللازمة وهى : الشك ، فالشك هو الخاتمة التى انتهى بها المذهب التجريبى الذى قام فى انجلترا ؛ ولقد أراد « بركلى » أن يتجنب الشك ما وسعه ذلك ، ولم يُرِدْ بمذهبه المثالى إلا أن يخلص حقيقتى الذات والله من مِعْوَل المادية الهدام ، ولكنه لم يتنبه إلى ما تؤدى إليه مقدماته من نتيجة ، كان هو بغير شك أول من يرفضها ولا يرضاها ؛ فلقد كان بإنكاره لوجود المادة إنما يمهد الطريق لإنكار العالم الروحى أيضاً ، وذلك لأننا إذا كنا نعجز عن معرفة شىء إلا ما تدركه الحواس ، فليس من الممكن أن نعرف وجود العقل ؟ هذه هى النتيجة المنطقية التى يتضمنها المذهب التجريبى ، وقد انتزعها « هيوم » وجعلها أساساً لفلسفته كلها

لقد قال « بركلى » إن حقائق الأشياء الخارجية ليست إلا صفاتها التى ندركها بالحواس ، وأنه ليس وراء تلك الصفات جواهر كما يزعمون ، وما دامت الصفات من خلق عقولنا ، فالأشياء المادية الخارجية حديث وهم وخرافة ، فسلّم « هيوم »



داڤيد هيوم

بهذا القول ، ثم زاد عليه أن العقل أيضاً وهمٌ لا وجود له ، فلا مادة هناك ولا عقل ؛ إن التجربة — وهى المصدر الوحيد لعلمنا — لا تقدم إلينا فيما تقدم جوهراً من الجواهر المادية أو العقلية ، وكل ما ندركه من تجارب حياتنا مجموعة من إحساسات ، سواء أكانت آتية من الخارج عن طريق الحواس ، أو من الداخل بإصغائنا إلى بواطن نفوسنا « وما دام العقل لا يعلم قط إلا طائفة من الإدراكات الحسية ، وما دامت كل أفكارنا إنما نؤلفها من الأحاسيس ، كان من المستحيل أن نكوِّن بعقولنا فكرة عن شىء ما تكون مخالفة فى نوعها للآثار الحسية »

ولد « دافيد هيوم » فى أدنبره سنة ١٧١١ ، ولا نعلم من طفولته وشبابه شيئاً ، إلا أنه درس فى إحدى جامعات فرنسا ، وأنه فى سن الرابعة والعشرين أصدر أول كتبه ، وهو أشهرها « رسالة فى الطبيعة البشرية » ، ولكن هذا الكتاب لم يأبه له أحد لخمول ذكر صاحبه ، فاضطر « هيوم » أن يعيد كتابته من جديد ، بحيث يلائم القراء ، وأعطاه عنوانا جديداً هو « بحث فى العقل البشرى » ، ونشره زاعماً أنه الجزء الثانى من سلسلة مقالات يعتزم إصدارها . ولقد توقع هذه المرة أن ما أورده فى كتابه من طريف الآراء سيحدث فى دوائر المفكرين ضجة

خاوية ، ولكن الكتاب ظل كذلك خاملا ، وقد قال « هيوم » نفسه عنه : « إن كتابى قد ولدته المطبعة ميتاً » . أما كتبه الأخرى فهى : « مقالات سياسية » على اعتبار أنها الجزء الثالث من مقالاته ، و « محاورات فى الدين الطبيعى » و « تاريخ انجلترا » ولقد أنعم الله على « هيوم » بصحة قوية ، ووفرة مادية ، مكنتاه من مواصلة دراسته وكتابته . هذا وقد عين أميناً لمكتبة المحامين فى انجلترا ، ثم عين بعدئذ كاتماً للسر فى المفوضية الإنجليزية فى فرنسا ؛ فاتصل أثناء إقامته فى باريس بالدوائر الأدبية العالية . وأخيراً عاد إلى بلده أدنبره حيث قضى آخر أعوامه

وأما فلسفته فهى كما قدمنا عبارة عن انتزاع النتائج المنطقية التى تؤدى إليها فلسفة سلفيه « لوك و بركلى » ، مع قبوله لوجهة نظرهما وآرائهما جملة وتفصيلا

(١) **الآثار الحسية والأفكار** : يذهب « هيوم » إلى ما ذهب إليه « لوك » من قبله ، من أن العناصر التى تتألف منها معرفتنا كلها هى المدركات البسيطة التى تتلقاها عقولنا وتنفعل بها ، دون أن يكون لهذه العقول أىّ أثر فعال فيها . ثم يقسّم « هيوم » هذه المدركات قسمين : هما الآثار الحسية والأفكار ، وكلاهما فى نظره من نوع واحد ، وكل الفرق بينهما هو فى درجة

القوة التى يؤثر بها كل منهما فى العقل ؛ فالآثار الحسية أقوى فى العقل أثراً وأوضح ظهوراً ، وأما الأفكار فهى عبارة عن آثار حسية تقادم عهدها فوهنت قوتها وضعفت صورها — وما دام الأمر كذلك ، فلا يمكن أن تنشأ فى العقول أفكار إلا إذا سبقتها آثار حسية ، و إذن فالآثار الحسية هى المرجع الأخير الذى نقيس به صحة الأفكار وحقيقتها ، فإذا استطعنا أن نرجع الفكرة إلى أصلها الحسىّ كانت صادقة ، و إلا فهى وهم واختلاق من العقل ؛ وليس لها أصل مما تلقته حواسنا من آثار . . . حقا إن هنالك أفكاراً مركبة لا تماثل الآثار الحسية ، ولكن لو حللناها ألفيناها مكونة من عدد من الأفكار البسيطة التى تنشأ من الحواس مباشرة ، وعلى ذلك تكون تلك الأفكار المركبة صحيحة . . . ويقول « هيوم » إنه إذا قام الدليل على أن الآثار الحسية تسبق الأفكار ، وعلى استحالة هذه بغير تلك ، فقد أجيب على مشكلة الآراء الفطرية التى كثر حولها الجدل والنزاع ، إذ ما دامت الأفكار تتبع آثار الحواس ، وهذه الآثار الحسية لا تكون إلا فى تجارب الحياة ؛ إذن فليس ثمت أفكار مفطور عليها العقل منذ ولادته على الإطلاق

ثم يفرق « هيوم » بعد ذلك بين أفكار الذاكرة وأفكار

الخيال ، فيقول : إن الأولى أنصع وأقوى من الثانية ، لأنها صور مباشرة لمدركاتنا ، إذ الذاكرة تحتفظ بالصورة الأصلية التى أدركنا عليها الأشياء ، وأما الخيال فهو يتناول هذه الصور الفكرية بالتغيير والتحوير . وبعبارة أخرى : إن الذاكرة تقف عند حدود التجربة ، أما الخيال فلا يقيد نفسه بذلك ، ولهذا يقع فى كثير من الأخطاء ويختلق كثيراً من الدعاوى التى لا يمكن البرهنة عليها

(٢) **العلاقة بين الأفكار** : ينظر « هيوم » إلى أفكاره فيراها دائمة الاتصال والانفصال بعضها مع بعض . وقوة الخيال هى التى تقوم بربط هذه الفكرة بهذه أو بتلك ، ويستحيل أن تكون المصادفة وحدها هى التى تعمل على ربط أشتات الأفكار المفككة التى تصل إلى الذهن ، بل لا بد أن يكون هنالك أساس لربط الأفكار ، وقاعدة تتصل بمقتضاها فكرة بفكرة أخرى . ويقول « هيوم » إن لذلك التداعى بين الأفكار أسساً ثلاثة : التشابه ، والتقارب الزمنى أو المكانى ، ورابطة العلة بالمعلول . أما التشابه فهو أساس كل العلوم التى ترتكز على البداهة أو على البرهان ؛ كالحساب والجبر ، والرياضة بصفة عامة ، لأن قضايا الرياضة يدركها العقل بمجرد الفكر دون أن يعتمد

فى ذلك على ما هو موجود فى زمان أو فى مكان ؛ فلو فرضنا مثلاً أن ليس فى الطبيعة كلها مربع ولا دائرة ، فذلك لا يمنع الحقائق العقلية التى نثبتها بالدليل أو ندركها بالبداهة عن المربع أو الدائرة ؛ وأما العلاقة الزمنية أو المكانية فتقوم على أساسها علوم الطبيعة ، وعلى السببية يعتمد كل ما له علاقة بالحوادث التى تقع فى تجارب الحياة ، وهذه السببية هى أوسع الروابط الثلاث انتشاراً وأشدها اتصالاً بالحياة العادية ، فكل ما يقع من حوادث بين الأشياء إنما يحدث وفقاً لقاعدة السببية ، ولهذا فإن « هيوم » يختصها بشطر كبير من بحثه ، فهو يحللها تحليلاً دقيقاً ينتهى به إلى القول بأن الإنسان لا يدرى شيئاً عن الرابطة بين العلة ومعلولها ، وهو يبحث هذا الموضوع فى فصل مسهب ، عنوانه : « العلم والاحتمال » وهو يكوّن الجزء الثالث من كتابه

(٣) **العلم والاحتمال** : أراد « هيوم » أن يبين أن فكرة السببية باطلة ، لأننا لو رددناها لأصلها لما وجدنا بين الآثار الحسية ما يُنْشِئها . ولم تكتسب فكرة السببية ما لها من قوة إلا بالعادة وحدها ، فقد تعوّد الإنسان أن يرى حادثة تتبع أخرى فربط خياله بين الحادثتين برباط سماه السببية ، إذ توهم أن الأولى علة للثانية ، مع أنه لم يتلق من الحياة الخارجية إحساساً

معيناً معناه أن هنالك رابطة ضرورية بين هاتين الحادثتين .
فكل ما يصادفه الإنسان فى تجاربه العملية هو جزئيات مفككة
ليس بينها أية صلة ألبتة ، ولكن إن كان ذلك كذلك فما
الذى حدا بالإنسان أن يتجه هذا الاتجاه فى تفكيره ، ومن
الذى أوحى إليه بهذا الوهم الباطل ، أى أن صلة السببية تربط
بين مفردات الحقائق ، مع أن هذه المفردات منفصل بعضها عن
بعض فى الواقع الخارجى ، ولا شأن لأحدها بالآخر . نقول إن
كانت التجربة العملية لا تقدم إلينا فيما تقدم من أحاسيس
هذه الفكرة ، فكرة ارتباط العلة بالمعلول ، فلماذا فكّر فيها
الإنسان بادئ بدء ، وفرض أنها حقيقة واقعة على الرغم
من حواسه ؟ إن هذه الفكرة لا يمكن أن تكون قد نشأت من
باطن النفس ، لأننا قد قررنا أن ليس لدى الإنسان أفكار فطرية
تُولَد معه ، وكل علمه مكتسب من التجارب وبطريق الحواس ،
كذلك لا يمكن أن نقول إنها بديهية تفرض نفسها على العقل
فرضاً ، لأن المعلول مختلف عن علته كل الاختلاف ، وليس فى
مقدور العقل أن يسلم بأن يكون اختلاف المقدمة عن نتيجتها بديهية
مقطوعا بصدقها ، بل هى — على النقيض من ذلك — ظاهرة
تبعث على التفكير وتستوقف النظر ، فأنت مهما أمعنت فى تحليل

العلة والمعلول الذى ينشأ عنها ، لما وجدت أن هذا متضمَّن فى تلك . إن كرة « البلياردو » لا تكاد تمس الكرة الأخرى حتى تبدأ هذه فى الحركة ؛ فكيف انبعثت الحركة من الكرة الأولى فى الكرة الثانية ؟ إنه ليس فى حركة الأولى ما يستدعى الحركة فى الثانية . فمن ذا الذى أوحى إلى الإنسان أن يفرض بأن هذه علاقة ضرورية لازمة الحدوث باعتبار الأولى سبباً والثانية مسبباً ؟ إن كل ما يراه الإنسان بحواسه من هذه الحادثة إحساسان متعاقبان : كرة أولى تتحرك ، ثم كرة ثانية تتحرك ، ولم تقدم له الحواس علاقة بين الحركتين ، ولكنه مع ذلك تخطى حواسه ، وزعم أن بين الإحساسين علاقة علة بمعلول ، وأن هذه العلاقة ضرورية محتمة الحدوث

يتساءل « هيوم » : من أين جاءت هذه الفكرة التى أضافها الإنسان إلى الإحساسات المتفرقة التى ليس بينها فى الواقع حلقات متوسطة تربط الواحدة منها بالأخرى ، فتطوّع لها الإنسان برابطة السببية ، وسمى حادثة ما علةً وسمى الأخرى معلولاً ، والحقيقة أنهما حادثتان تتابعتا لا أكثر ، وليس التتابع بالطبع معناه السببية ؟ قد يقال : إن الإنسان قد حكم بوجود علاقة السببية بين حادثتين لما رأى أنهما تتتابعان باطراد ،

ولكن هذا التتابع مهما اطرد فهو تتابع فقط ، ولا يمكن أن يُفهم منه أن الحادثة الأولى سبَّبت الحادثة الثانية وأوجدتها ... يقول « هيوم » إنها العادة وحدها هى التى أدت بالإنسان إلى استخلاص هذه النتيجة ، إذ توهم أنه ما دامت هاتان الحقيقتان قد ارتبطتا فى الماضى فلا بد أن يرتبطا كذلك فى التجارب المقبلة . و إذن فكرة السببية ذاتية محضة ، وهى خدعة من الخيال الذى يميل إلى فرض رابطة بين الأشياء والحوادث ليس لها وجود إلا فى العقل الذى يدركها

(٤) **العالم الخارجى وهم باطل** : يعتقد الإنسان أن الأشياء الخارجية تتمتع بوجود متصل دائم ، وهى عقيدة باطلة ووهم نسجه الخيال ؛ و يرجع هذا الوهم الخاطئ إلى العادة أيضاً التى أوهمتنا بوجود علاقات ضرورية بين الأشياء . يلقى « هيوم » بادئ بدء هذين السؤالين : « لماذا نعزو للأشياء وجوداً مستمرا حتى ولو لم تكن موجودة ؟ ولماذا نفرض أن تلك الأشياء موجودة خارج العقل متميزة عن القوة المدركة ؟ » ، ثم يجيب عن السؤال الأول فيقول : إن الحواس لا تقدم إلىّ إلا إدراكا حاضراً فقط ، فأنا مثلا أرى مكتبى ، ثم أخرج من غرفتى وأعود إليها بعد حين فأرى المكتب ثانية ؛ فمن أدرانى

أن هذا المكتب الذى أراه الآن هو نفس المكتب الذى رأيته منذ حين ؟ إنها العادة هى التى تحملنى على العقيدة بأن مكتبى مستمر الوجود ، ولكن لو حللت الأمر لأيقنت ببطلان ما توحى إلىّ العادة به ، أو على الأقل لشككت فيها ، ذلك لأننى فى حقيقة الأمر لا أعلم عن المكتب إلا ما دلتنى عليه عيناى ، وهاتان لم تبعثا فىّ إلا صوراً متفرقة عن المكتب ؛ فصورة رأيتها فى الصباح ، وأخرى رأيتها فى المساء ، وليس لدىّ حجة عقلية واحدة أبرر بها أن ما بعث صورة الصباح هو نفسه الذى بعث صورة المساء ، لقد جاءنى من العالم الخارجي عدة « مكاتب » فأسرع خيالى الخادع إلى توهم أن كل هذه « المكاتب » التى جاءت بها حاسة الإبصار هى فى الواقع شىء واحد له وجود مستمر

وهذا الوهم الباطل الذى نسجه الخيال ولفقه — بغير سند يثبت حقيقته — هو الذى أدى كذلك إلى اعتقادنا بوجود الأشياء المادية مستقلة عنا . إننى لا أعلم عن العالم الخارجي إلا ما فى ذهنى من مدركات حسية ، فبأى حق أتعدى حدود علمى وأزعم أن فى الكون أشياء غير هذه المدركات ؟ إننا نرى بعض أفكارنا واضحة قوية ناصعة ، فلا نصدق أن تكون هذه الأفكار بغير أشياء تقابلها ، وبهذا نخلق وجودين فى كون واحد : أفكار وأشياء !

كلا ! ليس فى الكون إلا هذه الأفكار التى ندركها ، ومن الخطل أن نفرض وجود ما لا نعلم

وليت هذه الفأس الهادمة قد اقتصرت على العالم المادى ، بل تعدته إلى العقل نفسه فأنكرته وأزالته من الوجود ! ! هات هذا العقل وسلط عليه المقياس الذى اتخذه « هيوم » لمعرفة ما هو حق وما هو باطل ، ثم انظر ماذا يكون من أمره ! نحن لا نعلم إلا طائفة من آثار حسية ؛ فكل فكرة مهما جل قدرها لا يمكن ردها إلى أثر من تلك الآثار الحسية قضينا عليها بالبطلان ، تتبعْ إذن فكرة العقل أو الذات وردّها إلى أصلها الحسىّ ؛ فهل أنت واجد بين الآثار الحسية التى أتتك من الخارج ما معناه « عقل » ؟ هل تمثل فكرة الذات إحساساً جاءت به العين أو الأذن ، أو أية حاسة أخرى ؟ كلا ! و إذن فقد تقوض العقل كما تقوضت المادة من قبل ، فلا عقل هناك ، وكل ما فى الأمر سلسلة من المشاعر والعواطف يتبع بعضها بعضاً فى حركة دائمة دون أن تكون هناك « ذات » أو « عقل » تمسكها كلها فى آن واحد ؛ و بعبارة أخرى ليس لدىّ تلك القوة المزعومة التى أستطيع بها أن أخزن طائفة من الأفكار والمشاعر ، بل كل ما لدىّ هو سيل متدفق متلاحق من الإحساسات العابرة التى لا يربطها

بعضها ببعض أية رابطة . فأنا الآن فى هذه اللحظة ليس لدىّ إلا شعور واحد أو فكرة واحدة ، وهـذه ستمضى من فورها وتحل أخرى مكانها ، ثم ثالثة فرابعة وهلم جرا ، وليس ثمت عقل يمسكها ويجمع بينها كلها فى لحظة بعينها ، فأن كان هذا القول لا يزال غامضاً فيمكن توضيحه « بِفِلْم السينما » ، فالشاشة لا يظهر عليها فى كل لحظة إلا صورة واحـدة ، ثم تأخذ الصور فى التتابع ، دون أن يكون بين الصورة السابقة والصورة اللاحقة أدنى رابطة ، اللهم إلا التتابع وحده ، وبديهى أن الشاشة (وهى مثل العقل فى هـذه الحالة) لا تحتفظ على صفحتها بكل الصور فى لحظة واحدة ، بل إن الصورة التى تمضى لا عودة لها ، وليس هنالك مجال إلا لصورة واحـدة فى لحظة واحدة . ومن تتابع الصور تنشأ القصة ، كما أن من تتابع الأفكار تنشأ الحياة الفكرية

وهنا يُعترض على « هيوم » بحق أنه يرفض وجود العقل أو الذات فى آخر رسالته ، بعد أن استغل فرض وجوده أثناء البحث ؛ فقد زعم أن هنالك بعض العلائق التى تربط الأفكار فقال : إن الذاكرة والخيال عاملان من عوامل هذا الربط ، فسواء سمينا هذه القوة التى تربط ما بين الأفكار بالذاكرة أو بالخيال أو بالعقل ، فليس يقدم هذا الاختلاف فى الأسماء من الأمر ولا يؤخر

فإن صَدَقَ ما ذهب إليه « هيوم » من أن العقل ليس إلا إحساسات متناثرة تتلاحق فى العقل ، وتتتابع دون أن يكون بينها أية صلة ، فلقد انهدمت روحانية النفس وخلودها ، لأنه بذلك لا نفس هناك ولا روح . ولكن هذا الاعتراض ليس له معنى عند « هيوم » لأنه قد محا المادة والروح على السواء ، ولم يُبق على شيء منهما حتى يجوز لنا أن نسائله هل النفس روحانية أو مادية ؟!

ومن نتائج فلسفة « هيوم » أيضاً القضاء على كل دليل ينهض على وجود الله ، فهو يقول فى كتابه « محاورات فى الديانة الطبيعية » : إننا لا نعلم عن العلة شيئاً إلا أنها الحادثة السابقة التى نشاهدها قبل حدوث معلولها ؛ و إذن فلابد من مشاهدة الحادثتين معاً : السابقة واللاحقة على السواء ، إننا نستدل من وجود الساعة على وجود صانعها ، لأننا رأينا الساعة والصانع كليهما ؛ و إذن فوجود الكون لا يقوم دليلا على وجود صانعه إلا إذا رأينا الصانع والمصنوع جميعاً . وهنا عارضه « ريد » بأن فى الطبيعة علامات كثيرة تدل على أنه يسير وفق خطة معينة ، ووجود خطة تقتضى وجود سبب عاقل . فأجابه « هيوم » بأنه إذا كان لابد لنا من البحث عن علة لكل شيء ؛ لوجب إذن أن نبحث عن علة للإله نفسه

وينكر « هيوم » فى كتابه « مقالة فى المعجزات » وقوع المعجزة ، على الرغم من أنه لا ينكر إمكانها ، لأن إمكان وقوع المعجزة الخارقة نتيجة طبيعية لمذهبه الذى ينكر به ضرورة التتابع السببى بين الأشياء والحوادث ، فما دامت الأشياء لا تتتابع فى نظام معين فمن الجائز إذن أن يحدث فى الطبيعة أى شىء ، دون أن يسترعى ذلك انتباهنا أو يثير دهشتنا ؛ نقول إنه ينكر وقوع المعجزة رغم جوازها عقلا ، محتجا بأن التجربة قد دلت على أن الكون يسير فى نظام معين ، فالعقل أقرب إلى قبول استمرار هذا النظام منه إلى قبول كسره واضطرابه . ولكن من حقنا أن نسائل « هيوم » لماذا يعتبر المعجزة كسراً لنظام الطبيعة بناء على نظريته هو ؟ أليس يدعونا إلى اعتبار كل حادثة إدراكا جديداً لا علاقة له بما سلفها من حوادث ؟ وعلى ذلك يكون الحادث الذى يسميه هو كسراً للنظام المعهود ؛ مجرد إدراك جديد لا يتصل بالحالة السابقة له ، إنه حقيقة جديدة صادفناها فى مجرى تجربة الحياة العملية . إن فلسفة « هيوم » لأميل إلى وقوع الحوادث الخارقة غير المعهودة ، بل إن مذهبه ليقتضى أكثر من هذا ، إنه لا يؤدى إلى أن هناك نظاما معيناً فى الكون حتى نقول إنه كسر أو لم يكسر ، لأنه ليس فى أذهاننا

فكرة عن نظام موجود بين الأشياء الخارجية ؛ ولا يمكن أن توجد هذه الفكرة ما دامت كل معلوماتنا عبارة عن إحساسات مفككة متناثرة لا يرتبط بعضها ببعض فى نظام أو مايشبه النظام

رأيه فى الأخلاق :

يرى « هيوم » أن سلوك الإنسان عمل آلى محض ، وليس هنالك ما يسمى بالإرادة الحرة ، فإن عرفتَ طبيعة إنسان أمكنك أن تتنبأ بتصرفه فى كل مواقفه المقبلة ، وهو يزعم أن الدافع الأساسى لسلوك الإنسان هو اللذة والألم ، وبهما نميز بين الخير والشر ، وليس العقل هو الذى يوجه أعمال الإنسان ، لأن العقل ملكة نظرية محضة لا شأن لها بالجانب العملى ، وكل أثره هو أنه يوجه الدافع الذى ينبعث من الشهوة أو الرغبة ، فهو يبين لنا ما هو حق ، ولكنه لا يستطيع أن يؤثر فى السلوك على نحو معين

إن ما يدفع الإنسان إلى العمل هى المشاعر والعواطف ، وهو يقسم هذه المشاعر إلى هادئة وعنيفة ؛ فالأولى تشمل الجمال والقبح ؛ والثانية تشمل الحب والكره ، والحزن والسرور ، والغرور والتواضع

وما دامت أعمالنا نتيجة العاطفة فلا يصح أن يكون العقل حَكَماً أخلاقيا ، إنما المرجع الذى يجب أن يحتكم إليه هو غريزة أخلاقية يعتقد « هيوم » بوجودها عند الإنسان ، وهذه الغريزة تحكم على أخلاقية العمل بناء على ما يؤدى إليه من شعور باللذة أو الألم . فالفضيلة هى ما يثير فى الشخص اللذة ؛ أما ما يمكّننا من الحكم على أعمال الناس فهى ملكة خاصة عند الإنسان يستطيع بها مشاركة غيره فى شعوره فيحس بنفس إحساسه ، و يقف ذات موقفه ، وحينئذ يرى هل ما يقوم به غيره من عمل يستدعى القدح أو الثناء ، لأنه بذلك يتخيل أن ذلك العمل قد وقع منه هو ، ثم ينظر أى شعور قد أثير فى نفسه ، أهو شعور الزهو فيكون العمل صالحاً ؟ أم هو شعور الخجل والضعة فيكون غير صالح ؟ فاستحسان العمل أو استهجانه يكون على أساس ما يثيره من زهو أو ضعة ، وهذا هو مقياسنا فى الحكم على سلوك الناس ؛ وليس صحيحاً ما يقال من إننا نحكم بناء على ما نراه صالحاً لنا ، أى أن مقياسنا هو حب الذات ، لأننا قد نمتدح عملا قام به رجل منذ آلاف السنين ، أو عملا باسلا يقوم به أحد أعدائنا ، مع أنه قد يتعارض مع مصلحتنا

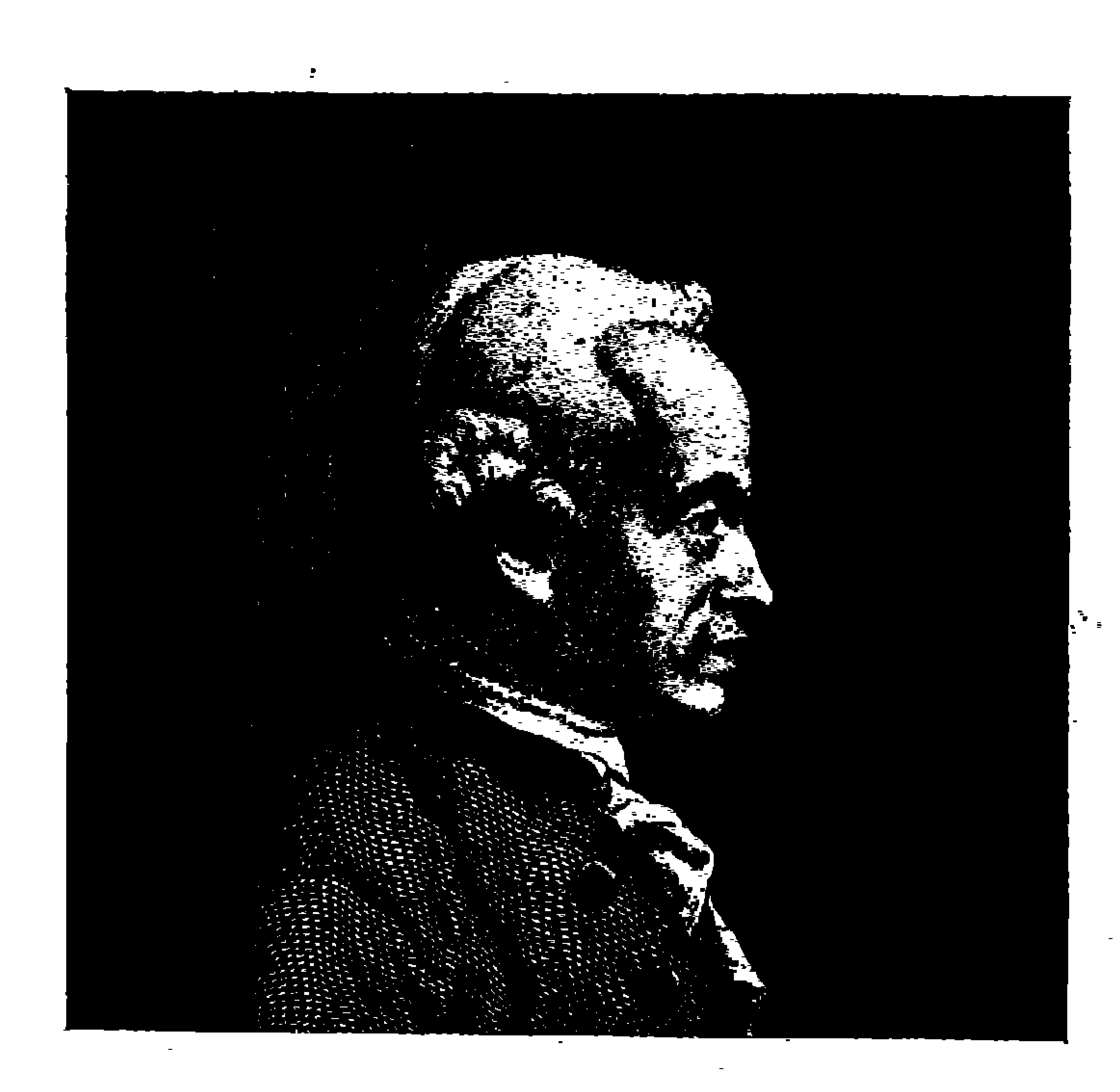
لقد سبق القول أن الفضيلة هى ما تبعث فى النفس الرضى

واللذة ؛ ومعنى ذلك أن الخير هو ما ينفع ، ولكن « هيوم » يحذرنا أن نأخذ كلمة المنفعة بمعناها الفردى ، فإنه يريد بها المنفعة العامة ، فما يعود بالخير على أكبر عدد ممكن من الناس أفضل مما ينفع فرداً واحداً فقط ؛ ومن هنا جاء تفضيلنا للعدل والإحسان مثلا على مهارة شخص معين فى حرفة ما ، لأن الأولين يعم نفعهما الناس جميعاً بخلاف الثانية فهى لاتفيد إلا صاحبها أو نحو ذلك .

هذا ويقرر « هيوم » أن للفضيلة ثوابها وللرذيلة عقابها ، وهما اللذة أو الألم الذى يشعر به من يعمل الفضيلة أو يأتى الرذيلة ، وليس لهما من ثواب أو عقاب وراء هذه اللذة العاجلة أو الألم الذى يصيب صاحب الرذيلة فى حينها

كَانْت Kant

لم يشهد تاريخ الفكر فلسفة بلغت من السيادة والسيطرة على الأفكار فى عصر من العصور ما بلغته فلسفة « عمانوئيل كانت » من النفوذ فى القرن التاسع عشر ؛ فلقد تمخض ذلك الفيلسوف بعد ستين عاما قضاها فى النمو المتدرج الهادئ المعتزل ، عن كتابه المشهور « نقد العقل الخالص » الذى زلزل قوائم التفكير السائد ، والذى لا يزال أثره قويا عميقاً حتى اليوم ، فلم تكن



كانت

المذاهب الفلسفية التى ظهرت فى القرن التاسع عشر ، والتى نادى بها شوبنهور وسبنسر ونيتشه ، إلا موجات سطحية يتدفق تحتها تيار قوى مكين ، هو تيار الفلسفة الكانتية الذى ما يزال يزداد عمقاً واتساعا حتى يومنا هذا ؛ فلقد سلم نيتشه بكل ما جاء به « كانت » ، ثم أضاف عليه ، كما أعجب شوبنهور بذلك الكتاب إعجاباً شديداً حتى قال عنه إنه أهم كتاب فى الأدب الألمانى ، وعنده أن الرجل يظل طفلا حتى يفهم « كانت » ! وما أجدرنا هنا أن نقتبس العبارة التى قالها « هِجِل » عن « سبينوزا » ، فنقولها عن كانت : لكى تكون فيلسوفاً فلابد أن تدرس ما جاء به « كانت » أولا . . . وإذن فما أحجانا أن نأخذ فى دراسة هذا الفيلسوف دراسة متقنة دقيقة . ولكن حذار أن تعمد من فورك إلى كتب « كانت » فتنكبّ عليها بالقراءة والدرس ، فإن فعلت هذا اختصاراً للطريق ، فما أنت ظافر بشىء ، لأن الخط المستقيم فى الفلسفة — كما هو فى السياسة — أطول الطرق بين نقطتين ؛ فإن أردت أن تقرأ « كانت » ، فآخر ما يجب أن تقرأه هو « كانت » نفسه ، لأنه لم يعمد فيما كتب إلى السهولة والوضوح ، بل راح يتحدث فى غموض والتواء دون أن يسوق الأمثلة التى توضح مايقول ، زاعماً

أنها تطيل كتابه بغير جدوى ، إذ هو يقصد بكتبه إلى الفلاسفة المحترفين ؛ وليس هؤلاء بحاجة إلى الشرح والإيضاح ، ومع ذلك فقد كان بين هؤلاء من ضاق بها صدرا ؛ فقد حدث أن « كانت » قد بعث بالنسخة الخطية من كتابه فى « نقد العقل الخالص » إلى صديقه هرز Herz ليطلع عليها ، وكان « هرز » متعمقاً فى دراسة الفلسفة معروفا بسعة اطلاعه وعمق تأمله ، ولكنه مع ذلك لم يكد يقرأ الكتاب إلى نصفه حتى أعاده إلى صاحبه قائلا : إنه يخشى على نفسه الجنون لو واصل قراءة الكتاب . . . فإن كان هذا شأن من اتخذ الفلسفة حرفة ، فماذا نحن صانعون ؟ لابد أن ندنو منه فى يقظة وحذر ، وأن نبدأ السير من نقط مختلفة على هامشه ، و بعيدة عن قلبه ولبابه ، ثم نلتمس ثغرة لننفذ منها إلى حيث ذلك الكنز المغلق ، والسر المبهم العسير

(١) من « ڤولتير » إلى « كانت » :

لقد كان من أثر الصيحة الداوية التى هتف بها « فرانسس بيكون » أن اندفعت أوروبا بأسرها (ما عدا روسو) تثق بالعلم وتؤمن بالمنطق فى حل كل ما يعترض الإنسان من مشكلات ،



ڤولتير

ولقـد غالى الفرنسيون فى تمجيد العقل فى العصر الذى يسمى بعصر التنوير ، والذى يمثله ڤولتير ، إلى حد أن اتخذ الباريسيون فى ثورتهـم امرأة حسناء عصرية من نساء باريس ، وأطلقوا عليها اسم « إلهة العقل » ليدلوا بتمجيدهم إياها على اطراحهـم لأساليب التفـكير البالية ، واعتناقهم للعقل وحده ، به يستهدون دون أن يكون لغيره عليهم سلطان ؛ ولقد استتبع هذا التمسك بالعقل ومنطقه الـكفر والإلحاد والنزعة المـادية فى انجلترا وفى فرنسا على السواء . فقال « هوبز » فى انجلترا : « ليس فى الوجود إلا ذرات فى فراغ » ، وأخذت العقيدة الدينية فى فرنسا تتقوض وتنهار ، حتى زعموا أنهم أنزلوا الله من ملـكوته ، فى نفس الوقت الذى أنزلوا فيه أسرة البوربون من عرشها ، وطغى الإلحاد فى فرنسا حتى أصبح بِدْعا (مودة) سائدا فى الأندية ، وحتى أخذ به رجال الـكنيسة أنفسهم ؛ وهكذا غاض الإيمـان فى فرنسا عندئذ ، وساد العقل وانتصر .

ولـكن هذه الهجمة العنيفة التى سُدِّدت نحو الدين فى عصر التنوير على يدى ڤولتير وأقرانه لم يطل أمدها ؛ فليس من اليسير أن تزعزع إيمـانا يحمل معه التفاؤل والأمل ، قد مدّ جذوره فى أفئدة الناس وقلوبهم . هيهات للعقل أن يقتلع بعاصفته هذه

الدوحة المتأصلة الراسخة ؛ ولهذا لم يلبث الإيمان — الذى ظن العقل أنه قد طاح به ومحاه — أن عاد وشك فى أهلية القاضى الذى حكم عليه بالزوال . . . لماذا لا نتناول هـذا العقل نفسه الذى وضع نفسه موضع الحَـكَم بالاختبار ، كما تناول هو الدين من قبل بالتجربة والامتحان . ما هذا العقل الذى يأبى عليه غروره إلا أن يهدم عقيدة عُمِّرت آلاف السنين ، وتغلغلت فى ملايين النفوس ؟ أهو حَـكَمٌ فصل صادق لا ينطق إلا بالحق ؟ أم هو عضو من أعضاء الإنسان ، وهو — كأى عضو آخر — محصور بقيود وظيفته ، محدود بقواه ؟ لقد حان الوقت لنحاكم القاضى ؛ نعم لابد أن نمتحن هذه المحكمة القاسية التى قضت بكلمة على إيمان فيه الأمل المبتسم الزاهر ؛ هاقد جاء الحين « لنقد العقل » على يدى « كانت »

(٢) من « لوك » إلى « كانت »

لقد مهد « لوك ، وبركلى ، وهيوم » الطريق لهذه المحاكمة التى نريدها للعقل ، إذ ارتد العقل لأول مرة فى الفكر الحديث إلى نفسه يمتحنها ويختبرها فى كتاب « لوك » ، « مقالة فى العقل البشرى » ، وبدأت الفلسفة تبحث فى الوسائل التى ركنت

إليها ، ووثقت بهـا هذا الزمن الطويل ، فلم تعد تأمن العقل ، وداخلها فيه الريب والشك

فقد انتهى « لوك » إلى إنكار الآراء الفطرية ، التى يقول دعاتها إنها تولد مع الإنسان كمعرفة الخير والشر مثلا ، وأكد أن العقل عند ولادة الطفل يكون كالصفحة البيضاء ، خالياً من كل شيء ، وقابلا للانفعال بالبواعث المختلفة ، فاذا ما مرت به تجارب الحياة تركت فيه آثارها ؛ وطريق تلك التجارب إلى العقل هى الحواس وحدها ، وليس فى حنايا العقل أثر واحد لم يسلك طريق الحواس أولا ، فالآثار الخارجية تنتقل إلى الذهن فى إحساسات مختلفة ، ثم تولد هـذه الإحساسات شتى الآراء والأفكار ؛ وما دامت الأشياء المـادية وحـدها هى التى يمكن أن تنتقل عن طريق الحواس ، إذن فكل معلوماتنا مستمدة من الأجسام المـادية دون غيرها ؛ ومعنى ذلك أن المـادة عند « لوك » هى كل شيء

ثم جاء « بركلى » وخطا بعد ذلك خطوة جريئة ، فقـد سلم بمقدمات « لوك » ولـكنه اختلف و إياه فى النتيجة . ألم يقل « لوك » بأن معلوماتنا جميعاً مشتقة مما يجيء عن طريق الحواس ؟ إذن فنحن لا ندرى عن الشيء الخارجي إلا الإحساسات التى

تنبعث إلينا منه ، والأفكار التى تتولد من هـذه الإحساسات عند وصولها إلى الذهن ؛ خذ التفاحة مثلا ، فهذا لونها يصل إليك ضوءاً عن طريق العين ، وهذه رائحتها تجيئك عن طريق الأنف ، وذاك طعمها تعلمه عن طريق الذوق ، وذلك ملمسها وشكلها يصلان إليك عن طريق أعصاب اليـد ، فإذا تناول هذه التفاحة كفيف البصر علم عنها كل شىء إلا لونها ، وإذا كان فاقداً لحاستى الشم والذوق أيضاً اقتصر علم التفاحة على شكلها وملمسها ، فإذا فرضنا أن أعصاب يده أصيبت بالشلل ففقدت عملها كذلك أنكر صاحبنا وجود التفاحة فى يده مهما قدمت إليه من وسائل الإقناع ؛ فلولا الحواس لما كان للأشياء الخارجية وجود ، فالحواس هى التى كونتها ، ولذلك لم يتردد « بركلى » فى إنكار المـادة إنكاراً تاما ، ولم يعترف بوجود شىء إلا حقيقة واحدة يحسها فى نفسه ألا وهى العقل

أجهز بركلى على المـادة فمحاها من صفحـة الوجود ، وأشفق على العقل فسلم بوجوده ، ولـكن جاء بعـده هيوم فأبى أن يقف عند هـذا الحد المتواضع من الإنـكار ، وسارع إلى العقل بمعوله فألقاه فى هوة العدم . ماهذا العقل الذى يتشبث بركلى بوجوده ؟ ابحث فى نفسك بحثاً باطنيا ، وحاول أن

تعثر على ذلك العقل باعتباره ذاتاً مستقلة فلن تعود بطائل ، وان تصادف فى نفسك إلا سلسلة من الأفكار والمشاعر والذكريات يتلو بعضها بعضاً ، فليس ثمت عقل ، ولكنها عمليات فكرية ، وصور ذهنيـة لا أقل ولا أكثر ؛ وإذن فقد انهار العقل كما انهارت المادة من قبل ! وهكذا قوضت الفلسفة بفؤوسها كل شىء ، ثم وقفت بين تلك الأنقاض الخربة لا تجد وقوداً يذكيها ، فقد ضاع العقل وضاعت المادة ، ولم يبق لهما منهما شىء !! قرأ « كانت » ترجمة ألمانية لكتب « داڤيد هيوم » فروعته هذه النتيجة التى قضت على الدين والعلم معاً ، لأنه إن كان لا روح فلا دين ، وإن كان لامادة فلا علم ؛ روعته هذه النتيجة الهادمة وأيقظته من نعاسه واستسلامه للآراء القديمة على حد تعبيره ... هاله أن يعلن العلم والإيمان إفلاسهما ، وأن يسلما نفسيهما إلى الشك ؛ فأعمل الفكر فى وسيلة النجاة والإنقاذ

(٣) من « روسو » إلى « كانت » :

نادى رجال عصر التنوير بأن العقل ينتهى إلى تأييد المذهب المادى ، فأجاب بركلى بأن المادة ليس لها وجود ، ولم يكن يعلم بركلى — وهو القسيس المتبتل — أن هذا السهم

الذى سدده إلى صدر الإلحاد سيرتد إلى نحره فيقضى عليه ، لم يكن يعلم أن هذه الحجة التى أبطل بها المادة ليهدم مادية الملحدين ، ستبطل كذلك العقل — أى الروح — فتنهدم روحانية المتدينين ! . . . فقد كان أجدر ببركلى أن يحارب الملاحدة الماديين الذين يتشبثون بالعقل ، بسلاح آخر ، فيزعم لهم أن العقل ليس هو الحَكَم الذى ينتهى بقوله كل زعم وادعاء . إذ ما أكثر النتائج المنطقية التى ينتهى إليها العقل ، والتى نميل بشعورنا وفطرتنا إلى رفضها ؛ وليس هناك مايبرر أن أنبذ ما يمليه علىّ شعورى وفطرتى لأستمع إلى إملاء العقل المنطقى وحده ، مع أن هذا العقل أحدث من ذلك الميل الغريزى عهداً وأضعف بناء ... نعم إن العقل كثيراً ما يكون خير مرشد وأفضل هاد ، لا سيما فى الحياة المدنيـة ؛ ولـكن إذا اشتدت أزمات الحياة فلابد أن نلجأ إلى الشعور والفطرة نستلهمها الإرشاد ، ونستهديها الطريق

هـذا ما نادى به چان چاك روسو (١٧١٢ — ١٧٧٣) الذى وقف وحـده فى فرنسا يحارب المادية ويعارض الإلحاد الذى جاء به عصر التنوير . . .

كان روسو شابا سقيما فلم يستطع أن ينزل ببنيته العليلة



جان چاك روسو

فى معمعان الحياة ، وآثر الحياة الهادئة ، فكان ذلك داعية لطول تفكيره وعمق تأمله ، كأنما فر من لذعات الحقيقة المرة إلى عالم ملأه بأحلامه وخياله ، وفى سنة ١٧٤٩ أجرت أكاديمية « ديجون » مسابقة بين الكتّاب فى رسالة موضوعها : « هل أدى تقدم العلوم والفنون إلى إفساد الأخلاق أم إلى إصلاحها » ، وأعدت للسابق الفائز منحة فظفرت مقالة روسو بالجائزة ؛ وقد جاء فى رسالته تلك أن الثقافة أقرب إلى الشر منها إلى الخير ، فحيثما تنشأ الفلسفة تهبط الأخلاق « ولقد شاع بين الفلاسفة أنفسهم أنه منذ ظهر رجال العلم اختفى أصحاب الشرف » ، « و إننى لأصرح فى يقين أن التفكير مناقض لطبيعة الإنسان ، وأن الرجل المفكر حيوان سافل » ، إنه لخير للناس ألف مرة أن يطرحوا هذا العقل ، وأن يعمدوا أولا إلى رياضة القلب والمحبة ؛ إن التعليم لا يخرج من الإنسان نبيلا فاضلا ، ولكنه ينمى ذكاءه فقط ، والذكاء أداة للشر فى أغلب الأحيان ؛ فأجدر بنا أن نعتمد على الغريزة والشعور لأنهما أولى بالثقة من العقل . ولقد شرح روسو فى قصته المشهورة « هلواز الجديدة » رأيه فى تفوق الشعور على العقل شرحا مفصلا

وهكذا حمل «روسو» حملته على العقل ، ومجد الشعور ورفع

من شأنه حتى تبدل (البِدْع) « المودة » فى « صالونات » باريس ، وأصبحت سيدات الطبقة الراقية يباهين برقة شعورهن ودقة إحساسهن ، بعد أن كان الفخر كل الفخر بالعقل والتفكير ؛ ونتج عن ذلك أن تحولت وجهة الأدب إلى العاطفة بعد أن كان مدارها الفكر ، كما استيقظ الشعور الدينى فى النفوس واشتدت الحماسة له

وخلاصة الدعوة التى نادى بها «روسو» هى : أنه إذا أمكن للعقل أن ينقض العقيدة فى الله وأن ينكر الخلود ، فإن الشعور يؤيدهما ، فلماذا لا نصدق الشعور الفطرى هنا بدل أن نستسلم إلى هذا الشك الجارف الذى يؤدى إليه العقل ؟

قرأ « كانت » ما كتبه « روسو » فانصرف إليه بكل قلبه ، حتى إنه حين بدأ فى مطالعة كتابه « إميل » أبى أن يغادر داره إلى نزهته اليومية المعتادة قبل أن يفرغ من قراءة الكتاب ، ولم يكن امتناعه عن الخروج أمراً يسيراً ، وهو الذى أفرغ حياته فى قانون من حديد ، فلا يغير من مجرى سلوكه إلا لأخطر الأسباب

وجد « كانت » فى « روسو » رجلا يريد أن يشق لنفسه طريقاً يفلت به من الإلحاد الذى خيم بظلامه الحالك على النفوس

فذهب إلى تفضيل الشعور على العقل ، فيما يتصل بما هو فوق الحس من الموضوعات — ولقد أراد « كانت » أن يتصدى هو أيضاً لهذه المهمة الكبرى ، أراد أن ينقذ الدين من العقل ، وأن يخلص العلم من الشك — فكانت تلك رسالته

ولكن من هو « عمانوئيل كانت » ؟

ولد فى كونسبرج Konigsberg فى بروسيا سنة ١٧٢٤ ، و إذا استثنينا فترة قصيرة قضاها فى التدريس فى قرية قريبة من بلده ، فإنه لم يغادر مسقط رأسه طوال حياته ، وقد كان ضئيلاً نحيلاً هادئاً ، انحدر من أسرة فقيرة هاجرت من سكوتلانده قبل ولادة الفيلسوف ببضع مئين من السنين ، وكانت أمه عضواً فى جماعة دينية محافظة ، تتمسك بالعقيدة الدينية تمسكا دقيقاً شديداً لا هوادة فيه ولا تسامح ، فانغمس فيلسوفنا إبان الطفولة فى الدين من الصباح إلى المساء ، فأدى ذلك إلى نتيجتين : الأولى أن هذا التطرف فى العبادة قد أحدث فى نفسه رد فعل فاعتزل الكنيسة فى رجولته ، والثانية أن هذه النشأة الدينية قد طبعته على الكآبة من ناحية ، وحفزته إلى صيانة الإيمان من إغارة الإلحاد من ناحية أخرى

ولكن كيف يتسنى لشاب يعاصر « فردريك الأكبر »

و« ڤولتير » أن يخرج نفسه من تيار الشك الذى طغى على ذلك العصر بقوة حتى غمر جميع الناس ؟ لا ، لم يستطع « كانت » أن يجنب نفسه الشك السائد فى زمانه ، وتأثر أعمق الأثر حتى بمن أراد أن ينقض آراءهم ، وربما كان أشد الفلاسفة تأثيراً فى نفسه عدوه المحبوب « داڤيد هيوم » ، وسوف نرى فيما بعد نتيجة هذا التجاذب بين إيمانه وشك عصره ، وكيف أدى به ذلك فى آخر كتاب أخرجه — وسنه تقرب من السبعين — إلى التجاوز عما بدأ به حياته من محافظة وإيمان ، إلى إباحية كادت تؤدى إلى موته لو لم تحمه شيخوخته وشهرته ؛ وتقرأ « كانت » فى أخريات أيامه فيخيل إليك أنك إنما تستمع إلى « ڤولتير » !

ولقد قال « شوبنهور » إن أدل ما يدل على تسامح « فردريك الأكبر » أن يتمكن « كانت » من نشر كتابه « نقد العقل الخالص » ، ولعل « كانت » قد أحس أنه وجد من التسامح فى إخراج كتابه على ما فيه من آراء ما لم يكن ليجده فى أى مكان آخر ، أو فى حكم أى ملك غير «فردريك» ، فأهدى كتابه هذا إلى «زدلتز Zedlitz» وزير المعارف فى حكومة «فردريك» تقديراً لهذه الحرية التى أطلقوها للناس فى إبداء ما يعن لهم من الآراء

وفى ١٧٥٥ عين « كانت » محاضراً فى جامعة كونسبرج ،

وظلت الجامعة خمسة عشر عاماً ترفض أن تعينه أستاذاً بها ، حتى إذا كان عام ١٧٧٠ عين أستاذاً للمنطق والميتافيزيقا ، وقد أكسبه طول اشتغاله بالتدريس خبرة واسعة بفن التربية فأخرج فى هـذا الموضوع كتاباً كان هو نفسه يقول عنه إن به طائفة كبيرة من الآراء القيمة ، غير أنه للأسف لم يستطع تطبيقها فى تدريسه ، ولـكنه مع ذلك كان مدرساً ناجحاً من الوجهة العملية ، وكانت له منزلة رفيعة فى نفوس تلاميذه ، ومن بين آرائه العملية أن يوجه المدرس أكبر قسط من عنايته للفئة المتوسطة من التلاميذ ، لأن الأغبياء لا يجدى فيهم المجهود ، والنوابغ لا يحتاجون إلى مجهود غيرهم

ولقد كان الناس يتوقعون كل شىء إلا أن يُخرج هـذا الأسـتاذ الهادئ المتواضع نظاماً جديداً فى الفلسفة يهتز له العالم أجمع ، نعم كان الناس يصدقون كل شىء إلا أن يثير « كانت » أوروبا كلها بآرائه ، وهو ذلك الحيىّ الذى لم يسئ قط إلى أحد ، بل إنه هو نفسه لم يكن يتوقع أن ينتهى إلى ما انتهى إليـه ، فقد كتب وهو فى سن الثانية والأربعين يقول : « لقد شاء لى حسن الطالع أن أكون عاشقاً للميتافيزيقا ، ولـكن معشوقتى لم تطلعنى حتى الآن إلا على قليل من حسنها » ، وكان

يتحدث حينئذ عن البحث فيما وراء الطبيعة أنه هاوية سحيقة لا قاع لها ولا قرار ، وأنه محيط مظلم لا شطآن فيه ولا منائر يهتدى بضوئها فى خضمه ، وأنه كثيراً ما تحطمت بين أمواجه نظم فلسفية بغير جدوى . ولقد ذهب « كانت » إلى أبعد من هذا فى يأسه من الميتافيزيقا بأن اتهم كل من يشتغلون بها بأنهم إنما يسكنون من تأملاتهم أبراجاً عالية حيث الهواء شديد فيعصف بآرائهم الخيالية و يذروها هشيما . . . قال كل ذلك عن البحث فيما وراء الطبيعة كأنه لم يدر أنه سيخرج للعالم أقوى ما شهد العالم من الميتافيزيقا

وقد كان فى النصف الأول من حياته أميل إلى البحث فى الطبيعة منه فيما وراءها ، فكتب عن الكواكب والزلازل والنار والرياح والأثير والبراكين ووصف الأقطار والأجناس البشرية وما إلى ذلك ، وكانت نظريته فى الأجرام السماوية قريبة من النظرية السديمية التى ارتآها « لابلاس » ، ومن آرائه أن الكواكب كلها قد سكنها الأحياء أو سيسكنونها ، وأبعدها عن الشمس فيه نوع من الكائنات العاقلة أسمى بكثير من سكان هذه الأرض ، وذلك لأنها أقدم عمراً ، و إذن فقد أتيح لها أمد أطول للنمو والتكون . وله كتاب فى الأجناس البشرية

(هو مجموعة المحاضرات التى ألقاها فى حياته) قال فيه إن الإنسان لابد أن يكون قد تحدر من أصل حيوانى ، وأنه قد أصابه كثير جدًّا من التغير والتطور ، ويستشهد على ذلك بأمثلة منها أنه لو كان الطفل فى العصور الأولى من حياة الإنسان يصرخ عند ولادته كما يصرخ اليوم لما استطاع الحياة يوماً واحداً ، لأن صراخه كان سيدل الحيوانات المفترسة على مكانه فتهجم عليه لتلتهمه ، وإذن فيرجح أن يكون الإنسان اليوم مخالفاً كل المخالفة لما كان عليه بالأمس . ثم يستطرد « كانت » فيقول : « كيف أحدثت الطبيعة هذا التقدم وما هى العوامل التى ساعدتها على ذلك ؟ إننا لا ندرى . . . وماذا يمنع أن تسوق المصادفة ثورة عظيمة فى الطبيعة تؤدى إلى انقلاب هذه الحالة الحاضرة ، فيعقبها مرحلة ثالثة يتهذب فيها الأورانج أوتان ، أو الشمبانزى ، فيرهف من نفسه أعضاء الشم واللمس والكلام حتى يبلغ بها هذا التركيب الدقيق الذى أدركه الكائن البشرى ، يضاف إلى هذا عضو مركزى يعينه على الفهم فتتقدم تلك القردة تدريجاً بفضل ما تنشئه من نظم اجتماعية » ولعل « كانت » يريد — بهذا الحدس لما قد يحدث فى المستقبل — أن يذكر لنا رأيه بطريقة غير مباشرة فيما حدث فى الماضى عند انتقال الإنسان من حالته الحيوانية إلى حالته الحالية

هكذا أخذ « كانْت » ينمو فى إنشاء فلسـفته نمواً بطيئاً .
ولقد سار حيـاتَه على نظام مطرد دقيق « استيقاظ ثم شرب القهوة ، ثم الـكتابة ، ثم المحاضرة ، ثم الغذاء ، ثم التنزه » فلكل من هؤلاء ساعته المحددة ، فإذا ما خرج عما نوئيل « كانْت » بمعطفه الرمادى وعصاه فى يده ، وأخذ يتجه ناحيـة الطريق الصغير الذى تـكتنفه أشجار الزيزفون ؛ والذى لا يزال يسمى : « نزهة الفيلسوف » عرف الناس أن الساعة قد بلغت منتصف الرابعة تماماً وضبطوا ساعاتهم ، ولم يمتنع « كانْت» عن نزهته تلك فى صيف أو شتاء ، فإذا اكفهرت السماء وتلبدت بالسحب التى تنذر بالمطر ، رأيت خادمه الـكهل « لامپ Lampe » يتبعه حاملاً مظلته تحت إبطه

وكان الفيلسوف ضعيف البنية ضـعفاً كان يضطره إلى المبالغة فى وقاية نفسه من المرض ، لأنه أيقن أن وقايته لنفسه خير من أن يلجأ إلى طبيب . وبهذا استطاع أن يعمر ثمانين عاماً ، وقد كتب فى سن السبعين مقالاً فى « مقدرة العقل على السيطرة على شعور المرض بقوة العزيمة » ، ومن بين مبادئه الوقائية ألا يتنفس الإنسان إلا من أنفه وبخاصة إذا كان خارج منزله ، ومن أجل هذا كان لا يسمح بتاتاً لأحد أن يكلمه وهو فى نزهته

(لأن الكلام سيدعوه إلى التنفس من الفم) ، وكان يقول فى ذلك : إن الصمت خير من المرض بالبرد ... وهكذا كان كانْت فيلسوفاً فى كل شىء فى حياته دق أو جل ، حتى انه كان يتخذ لنفسه طريقة خاصة فى ربط جوار به ! وكان يفكر فى كل شىء تفكيراً طويلاً دقيقاً قبل أن يقدم عليه ، وقد فوت عليه هذا التفكير الزواج ولبث عزباً حتى مات ، فقد فكر مرتين فى الزواج ، ولكنه أطال التفكير فى المرة الأولى حتى تقدم للسيدة التى أراد الزواج بها خطيب آخر ، وأطال التفكير فى المرة الثانية حتى انتقلت من أراد خطبتها من كونسبرج مع أسرتها قبل أن يصل الفيلسوف إلى رأى فى الزواج بها

وظل « كانْت » مدى حياته فقيراً معتزلاً يفكر ويكتب ، وقد أحدثت كتبه من الانقلاب فى عالم الفلسفة ما لم يحدثه أى مؤلف آخر

نقد العقل الخالص The critique of Pure Reason :

شغل العقليون والتجريبيون أنفسهم بمسألة المعرفة ، فذهب الأولون إلى أنها تحصل بواسطة العقل المحض ، وبه وحده يحصل العلم بالأشياء ، أما بواسطة الإدراك بالحس فمستحيل أن يحصل

ذلك ، والتجريبيون ينكرون تحصيل المعرفة بالعقل المحض ... ولكن لم يتعرض أحد المذهبين لمسألة إمكان المعرفة ، فكلاهما وثق بالعقل البشرى ثقة تامة واعتقد فى قدرته على معرفة الأشياء ، ولكن لما كان هذا الوثوق بالعقل وبقدرته على تحصيل الحقائق قد انتهى إلى الشك ، فقد أخذت الفلسفة تتناول العقل نفسه بالنقد والامتحان .

وبذلك نشأت مسألة جديدة هى : هل تمكن المعرفة ؟ وإذا أمكنت فما حدودها ؟ لم يبحث العقليون والتجريبيون هذه المسألة ، بل آمنا بأن لنا قدرة على معرفة الأشياء ، إما بواسطة الإدراك بالحس وإما بواسطة التفكير .

جاء « كانْت » فأخضع العقل لهذا التحليل النقدى ، وهو لا يريد به أن يهاجم العقل أو أن ينكره ، ولكنه أراد أن يتبين إلى أى حد يستطيع العقل الخالص أن يُحَصِّل المعرفة ، وهو يقصد بالعقل الخالص ذلك الذى لا يعتمد فى تحصيل المعرفة على التجربة أو الحواس ، إنما ينشئها من تلقاء نفسه إنشاء بحكم طبيعته وتركيبه ، وبعبارة أخرى فقد أراد « كانْت » بهذا الكتاب أن يرى هل فى طبيعة العقل التى فطر عليها ما يمكّنه

من الوصول إلى بعض المعرفة دون اعتماده على ما تأتى به الحواس من العالم الخارجي

استهل كتابه بنقض ماذهب إليه «لوك» وذهبت إليه المدرسة الإنجليزية كلها ، فزعم أن ليست المعرفة كلها مستمدة من الحواس كما قالوا ؛ فلقد انتهت تلك المدرسة بهـذه النتائج التى وصل إليها «هيوم» من إنكار وجود العقل ، و بعبارة أخرى وجود العلم ، لأن هذا يقوم على ذلك ، إذ يقول « هيوم » بأن عقل الإنسان ليس إلا أفكاره متتابعة متعاقبة ، وأنه لا يجوز لنا أن نقطع برأى يقين ، لأن كل رأى لنا إن هو إلا احتمال وترجيح قد يظهر ما ينقضه و ينفيه ... فأجاب « كانت » بأن هذه النتائج الباطلة التى انتهى إليها « هيوم » هى نتيجة للمقدمات الباطلة التى افترضها ، إذ زعم أن كل معرفة الإنسان تستقى من أحاسيس منفصلة ومفككة لا تربط بعضها ببعض صـلة أو رابطة ، فإحساس معين يتلوه إحساس ثان فثالث وهكذا ، وطبيعى أن هـذه السلسلة المفككة لا تدل على أن هناك تتابعاً ضروريا ، وقانوناً معروفاً تسير بمقتضاه الأشياء ؛ وطبيعى إذا سلمنا بهذا أن ننتهى إلى أن التتابع الذى عرض لإحساساتنا فى المـاضى قد لا يكون هو نفسه فى المستقبل ؛ و بذلك تنهدم النسبية التى هى

أساس العلم ، ولا يعود هنالك علة لابد أن يتبعها معلولها

نعم نحن نسلم أن يقين المعرفة يكون مستحيلا لو كانت كل المعرفة تأتينا من الحس ومن عالم خارجي مستقل عنا لا يَدلنا فيما يبعث إلينا من إحساسات على أنه يسير سيراً مطرداً لا يقبل الشذوذ ؛ نقول إنه لو كان هذا هو مصدر المعرفة الوحيد لسلمنا بنتيجة «هيوم» من أن يقين المعرفة مستحيل ؛ ولكن ماذا يقول «هيوم» لو بحثنا فوجدنا فى أنفسنا معرفة لم تستمد من التجربة الحسية ، معرفة نثق بصحتها ويقينها حتى قبل أن نصادف فى الحياة أية تجربة ، وقبل أن يستقبل الذهن إحساساً واحداً من العالم الخارجي ؟ أفلا تكون الحقيقة المطلقة والعلم المطلق ممكنين وفى مقدور الإنسان ؟ وإذن فلنبحث أولا لنرى هل نملك هذه المعرفة المطلقة التى لا تعتمد فى وجودها على الحواس والتجربة ، أم لا ؟ ذلك هو موضوع الكتاب الأول من النقد ، وتلك هى المسألة التى قصد إلى بحثها ، وقد أورد فيه « كانت » تحليلا بارعا لأصل الأفكار وتطورها ، ولطبيعة العقل المفطور عليها ، وهو يقول عن كتابه هذا : « لقد قصدت بهذا الكتاب إلى الكمال ، وإنى لأقرر فى يقين أنك لن تجد مسألة واحدة من مسائل ما وراء الطبيعة إلا ألفيت حلها فيه ، أو على الأقل وجدت مفتاحا تستعين به على حلها »

ولما كانت هذه الأبحاث التى يقدمها « كانت » لا تتخذ موضوعَ دراستها نفس الأشياء التى تتعلق بها المعرفة ، ولكنها تتناول بالدرس عملية التعرف ذاتها ، فهى إذن فوق تلك الأشياء وخارجة عن نطاقها ، فهى لا تعالج موضوعها على النحو الذى عالجته به المدرسة التجريبية التى اقتصرت على أن دلتنا على ما يحدث أثناء قيام العقل بعملية المعرفة ، بل هى تبحث فيما هو سابق لتحصيل المعرفة ، أعنى فى الشرط اللازم توفره فى العقل حتى يتمكن من العلم . إن « كانت » لا يبحث فى كيف تتم المعرفة ، ولكنه يعلو ذلك مرتبة فيبحث كيف يمكن للعقل أن يعرف ، ومن هنا أطلق على أبحاثه اسم « ما فوق العقل Transcendental »

فكتابه فى « نقد العقل الخالص » يبحث فى إمكان المعرفة العقلية التى لا تجىء عن طريق التجربة ، بل التى تكون موجودة قبل التجربة ، وهو لا يريد بكتابه هذا أن يكون دراسة فيما وراء الطبيعة ، بل هو يريد أولاً أن يثق بأن العلم بما وراء الطبيعة ممكن ، فإذا ثبت إمكانه ، فكيف يكون ؟ وإن انتهى إلى جواب إيجابى فعندئذ يبدأ البحث فيما وراء الطبيعة حين ينتهى كتاب نقد العقل . . . ولما كان من المعلوم

أن كل ضروب العلم هى عبارة عن أحكام يثبتها الإنسان للأشياء أو ينفيها عنها ، كان فى استطاعتنا أن نقول إن مبحث هـذا الـكتاب هو هل فى العقل أحكام نشأت فيه قبل التجربة دون أن تأتيه من العالم الخارجى ؟ ولسنا نريد بذلك الأحكام التحليلية التى لا تزيد على أن تخبر بما هو كائن فى المخبر عنه . كأن تقول عن الجسم إنه هو ما يتصف بالامتداد ، وعن الخط المستقيم بأنه ما ليس بمعوج ، إذ أننا لا نشك فى أن هذا الضرب من الأحكام فى ميسور العقل بغير أن يلجأ إلى التجربة الحسية ، لأن هـذه لا تضيف إلى علمنا شيئاً جديداً ، وأكثر ما تؤديه هو توضيح ما نعلمه ؛ إنما نريد الأحكام الإنشائية التى تخبرنا بشىء جديد عن الشىء المخبر عنه ، كأن نصف الجسم بالثقل ، والخط المستقيم بأنه أقصر الطرق بين نقطتين ، فهل هذا النوع من الأحكام الإنشائية التى يأتى فيها الخبر بشىء جديد عن المبتدإ فى متناول العقل المجرد الخالص من أن يستمدها من الخارج ؟ هذا هو موضوع كتاب « نقد العقل الخالص » الذى نستطيع أن نسوغ الغرض منه فى هـذه العبارة الموجزة : هل الأحكام الإنشائية السابقة للتجربة فى مقدور العقل وإمكانه ؟ وإذا كانت كذلك فما وسيلة إمكانها ؟

ولـكن هذا السؤال سرعان ما يتفرع إلى أسئلة ثلاثة :

ا — فالرياضيات كلها تتألف من هذه الأحكام الإنشائية ، فأنت لا تشك بأن ٣ + ٤ = ٧ ، ولـكن هذه النتيجة التى وصلت إليها ليست متضمَّنة فى مقدماتها ، فلا السبعة موجودة فى العدد ثلاثة ، ولا هى موجودة فى العدد أربعة ، وليس فى كلا الرقمين ما يدل على أن جمعهما إلى بعضهما ينتج سبعة ، و إذن فهو خبر جديد أخبرنا به عن مبتدإ لا يتضمنه ولا يحتويه ، كذلك أنت لا تتردد فى الحكم على الخط المستقيم بأنه أقصر الخطوط بين نقطتين ، مع أن هذا الحكم لا يوجد فى الخط المستقيم ، و إذن فهو جديد منشأ . . فالرياضيات أحكامها إنشائية وهى من إنشاء العقل دون التجربة الحسية ، وعلى ذلك يتفرع من السؤال الأصلى سؤال فرعى هو : كيف أمكن للعقل معرفة الرياضيات ؟

ب — كذلك العلم الطبيعى الذى لا يجىء عن طريق الحواس فيه قضايا أنشأها العقل الخالص ، وهى فى الوقت نفسه أحكام إنشائية ، أى تضيف علماً جديداً ، مثال ذلك قولنا : إن كل تغير لا بد أن يكون له سبب ، فهذا حكم عقلى لم نحتج إلى التجربة الحسية لمعرفته ، و إذن فقد تفرع من السؤال الأصلى سؤال فرعى ثان هو : كيف أمكن معرفة العلم الطبيعى الخالص ؟

حـ — وأخيراً هنالك بعض القضايا التى هى فوق متناول الحس مثل قولك : إن الروح خالدة ، فهذه أيضاً فيها حكم إنشائى أنشأه العقل المحض مستقلاً عن التجربة ، وحتى هؤلاء الذين ينكرون بداهة مثل هذه القضية ، فهم على الأقل قد بسطوا لأنفسهم هذا السؤال ، ومجرد إلقاء السؤال فيه احتمال أن تكون القضية صحيحة ، وإذن يتفرع من السؤال الأصلى سؤال فرعى ثالث وهو : هل المعرفة الميتافيزيقية التى تسمو على المحسوسات ممكنة ؟

والجواب عن هذه الأسئلة الثلاثة يكوّن الجزء الأول من كتاب نقد العقل وهو أهم أجزاء الكتاب

ولكى يجيب عن هذه الأسئلة فى إمكان المعرفة نظر فإذا بـ«لوك» من ناحية قد حصر المعرفة فى الحواس ؛ كما حصرها « ليبنتز » فى العقل ، فنقد المذهبين جميعاً ، وقال : إن للمعرفة الإنسانية أساسين مختلفين لا غنى لأحدهما عن الآخر :

(١) الحس ، وبه نكتسب الإدراكات الحسية باستقبالنا للأحاسيس

(٢) والفكر ، وبه نكون المدركات العقلية بواسطة اختيارنا مما يأتى إلينا من الإحساسات ما يلائمنا وما نحتاج إليه ، « فلا

يمكن بأية حال أن تكون التجربة هى الميدان الوحيد الذى تنحصر عقولنا فى حدوده ، فالتجربة تدلنا على ما هو واقع ، ولكنها لا تدلنا على أن هذا الواقع لابد بالضرورة أن يكون هكذا ولا يكون على صورة أخرى ، وهى لذلك لا تمدنا قط بالحقائق العامة ، مع أن هذا الضرب من المعرفة هو ما تنزع إليه عقولنا بصفة خاصة ، فالتجربة توقظ العقل أكثر مما تقنعه » وما دام العقل فى مكنته أن يصل إلى الحقائق العامة مع أنها ليست من التجربة ، فهو إذن مصدر للعلم إلى جانب التجربة . ولعل أنصع مثال يدل على وصول العقل إلى المعرفة بغير طريق التجربة هو مثال الرياضة لأنها يقينية ، ويستحيل على التجربة أن تنقضها يوماً ما ، فلقد يجوز لك أن تتصور الشمس مشرقة من الغرب فى الغد ، وأن النار قد تتبدل عليها الظروف فلا تعود قادرة على إحراق عصاك الخشبية ، ولكنك لا تستطيع بحال من الأحوال أن تتصور أن العالم سيحدث فيه ما يجعل اثنين واثنين لا تساوى أربعة ، فهذه الحقيقة الرياضية ثابتة إلى الأبد ومن الأزل ، ولا تحتاج لكسبها إلى تجربة ، لأنها حقيقة مطلقة ضرورية لازمة الحدوث ، والتجربة لا تمدنا إلا بإحساسات متفرقة ، وأحداث مفككة ، لا يطرد تتابعها ، فقد تجىء فى غد على غير النظام الذى جاءت به .

اليوم أو أمس . إذن فهذه الحقائق الرياضية وأشباهها تستمد ضرورتها من تركيب عقولنا الفطرى ، من الطريقة الطبيعية التى تعمل على مقتضاها ، إذ أن عقل الإنسان ليس قطعة من الشمع تنفعل بالتجارب الحسية دون أن يملك لنفسه شيئاً ، كلا ولا هو مجرد اسم أطلقناه على مجموعة الحالات العقلية التى تتتابع فى سلسلة متلاصقة الحلقات ، ولكنه عضو فعال يتقبل الإحساسات فيشكلها وينسقها كيف شاء ، ثم يحولها إلى أفكار ، هو عضو تأتيه آلاف الآثار الحسية فى فوضى ، فيتناولها بالتنظيم حتى تصبح وحدة فكرية متماسكة ، ولكن كيف يتم له ذلك ؟

يجيب « كانت » على ذلك السؤال فى جزأين : يسمى الأول « الحس السامى » ، وهو يبحث فى المرحلة الأولى من مراحل المعرفة ، أى فى وصول الإحساسات إلينا من الخارج ؛ ويسمى الثانى « المنطق السامى » ، وفيه يبحث فيما يطرأ على الأحاسيس بعد وصولها إلى العقل . وهو يقسم هذه المرحلة الثانية إلى فرعين : مرتبة دنيا من الفهم ، ويسميها « التحليل السامى » ومرتبة عليا ، ويسميها « الميتافيزيقا السامية »

وهذه الإجابات الثلاث تقابل من ناحية أخرى الأسئلة الفرعية الثلاثة التى ذكرناها من قبل ؛ فالحس السامى يجيب

عن كيفية إمكان المعرفة الرياضية ، والتحليل السامى يجيب عن كيفية إمكان معرفة العلم الطبيعى الخالص ، والميتافيزيقا السامية تجيب عن إمكان المعرفة الميتافيزيقية غير المحسة

الحس السامى Transcendental Aesthetic :

يسمى « كانت » هـذه المباحث « سامِيَة » لأنها تبحث فى تركيب العقل و بنائه ، ودرس قوانين الفكر الفطرية الموروثة ، فهى إذن أبحاث فوق التجربة الحسية وأسمى منها ، « إننى أسمى بحوث المعرفة سامية إذا كانت لا تُعْنَى بالأشـياء بقدر ما تعنى بأفكارنا الفطرية عن الأشـياء » — يعنى إذا كانت تعنى بطرائق العقـل فى وصل ما تأتى به التجربة من آثار حسية وتحويلها إلى معرفة ، وإن العقل ليتبع فى ذلك مرحلتين — كما قدمنا — حتى يتم له تحويل مادة الإحساس الخام إلى ثمار الفكر الناضجة :

الأولى : ربط الأحاسيس الآتيـة من الخارج والتوفيق بينها ، وجمعها فى وحدة بصبها فى قالبى الإدراك الحسى — وهما المكان والزمان

والثانية : التوفيق بين تلك المدركات الحسية التى اتتهينا

من صنعها فى المرحلة الأولى حتى نخرج منها مدركات عقلية

ونحن الآن نتناول المرحلة الأولى « الحس السامى » بالبحث .

نحن نقصد بكلمة « إحساس » شعور الإنسان بوجود أحد المؤثرات على إحدى الحواس ؛ فقد تبعث فينا الأشياء الخارجة عنا طعما على اللسان ، أو رائحة فى الأنف ، أو صوتاً فى الأذن ، أو حرارة على الجلد ، أو لمعة خاطفة من الضوء على شبكية العين ، أو ضغطة على الأصابع ؛ فهـذه الآثار الحسية هى المـادة الخام الأولية التى تمدنا بها التجربة ، وهى التى تـكون لدى الطفل فى أيامه الأولى قبل أن يبدأ حياته العقلية ؛ وليست تسمى هـذه الإحساسات « معرفة » ما دامت مفرقة مفككة لا يرتبط الطعم الذى جاء على اللسان بالضوء الذى أثر فى العين ولا بالرائحة التى سلـكت طريق الأنف الخ . ولا تتجمع كلها حول « شىء » معين ؛ فإذا ما تجمعت هـذه الأشتات الحسية حول « شىء » فى المكان والزمان تحولت إلى علم ومعرفة ؛ فليست رائحة التفاحة وحدها ، أو طعمها وحده ، أو الضوء المنبعث منها (لونها) وحده ، أو ضغطها على اليد الذى يكوّن شكلها ، معرفةً ، ولـكن إذا ما اتحدت الرائحة والطعم واللون والشكل كلها فى مجموعة واحدة متعلقة بشىء معين ، كان إدراكنا لهذا « الشىء » هو المعرفة ،

لأننا عندئذ لا نشعر بمؤثر على حاسة فحسب ، بل ندرك شيئاً ، وهذا الإدراك للشيء فى مجموعه هو ما نسميه بالإدراك الحسى ... وتحول الإحساس إلى إدراك حسى معناه تحول الإحساس إلى معرفة

ولكن كيف تتحول الإحساسات إلى إدراك حسى ؟ كيف تتجمع المؤثرات الحسية المتفرقة التى تسلك إلى الذهن سبلا شتى حول شىء بعينه ؟ إن لون التفاحة يدخل من باب غير الباب الذى يدخل منه طعمها ، وشكلها يأتى من نافذة غير النافذة التى تأتى منها رائحتها ؛ فمن الذى يتناول هذه الآثار المبعثرة عند وصولها إلى الذهن ، فيضمها بعضها إلى بعض ، ويكوّن منها « تفاحة » ؟ أم هل تسارع هذه الآثار فتجمع بعضها إلى بعض بطريقة آلية دون أن تحتاج فى تجمعها إلى قوة خارجة عنها ؟ يقول « لوك وهيوم » : نعم ، إن هذه الإحساسات تتحول إلى إدراك حسى من تلقاء نفسها و بطريقة آلية ؛ وأما « كانت » فيبعثها صرخة داوية ينكر بها ما ذهب إليه « لوك وهيوم » -

إن هذه الإحساسات المختلفة تصل إلينا من خلال قنوات شتى ، إنها تسلك ألوفا من الأعصاب التى تمتد من الجلد والعين والأذن واللسان إلى المخ . فانظر إلى هذا الخليط المتضارب المتنافر

يصل إلى حجرة العقل و يتزاحم فيها ، وكل واحـد منها يدعو الذهن إلى الانتباه إليه !! فلو ترك هذا الجمع المحتشد وشأنه لظل فى تعدده وفوضاه عاجزاً أن يرتب نفســه و ينظمها بحيث يصبح غرضاً وقوة ومعنى ، إن مثلها مثل طائفة كبيرة من الرسائل ترد إلى قائد الجيش فى ساحة القتال من فيالق الجيش و بنوده ؛ أترى إذا وضعت الرسائل إلى جانب بعضها فوق المائدة ، أكانت تستطيع من تلقاء نفسها أن ترتب نفسها ، ثم تتحول إلى فهسم للموقف ، ثم إلى أمر يُرسل إلى الجنود ليرسم لهم خطة السير ؟ كلا ! بل لابد لها من منظم ومشرع ، لابد لها من قوة لا تتلقى الرسائل وكفى ، بل تتناولها فتصوغها فى معنى من المعانى

وجدير بنا أن نلاحظ أن ليس كل ما يُبْعَث من الرسائل يقبل ، مما يدل على أن الأمر لا يقتصر على استقبال فحسب ؛ فهنالك من المؤثرات التى تؤثر فى نواحى جسمك فى هذه اللحظة ملايين ؛ هنالك عاصفة من المؤثرات الحسية الآتية من الخارج تضرب على أطراف الأعصاب ، وتتطلب الوصول إلى الذهن ، ولكن ليس كل ما يدق الباب يسمح له بالدخول ، بل إنا نختار من ملايين الإحساسات الواردة إلينا ما نتمكن من صياغته فى إدراكات حسية تناسب الغرض الذى نقصد إليه هذه اللحظة

المعينـة ، كما نختار من بين تلك الإحساسات ما نرى أنه ينبئ بالخطر . . افرض أن ساعة تدق الآن أمامك أثناء قراءة هـذه الصفحة ، فهذه الدقات تبعث موجاتها الصوتية التي تقرع أعصاب الأذن ، ولـكنك مع ذلك لا تسمعها ، فإذا ما توجهت بإرادتك إلى الساعة سمعت دقاتها جلية واضحة ، مع أنها لم تعلُ عما كانت قبل . . . ثم انظر إلى هـذه الأم الراقدة إلى جانب طفلها تَرها لا تستيقظ لضجيج الأصوات الصاخبة من حولهـا ، ولـكن لو تحرك صغيرها حركة خفيفة ، أو همس همسة خافتة ، نهضت من نعاسها فزعـة ، مع أن صوت الطفل أضأل من جلبة العربات المـارة ، فهذا دليل على أن العبرة ليست في مجرد الإحساس ، ولـكن لابد كذلك من القوة التي تختار هذه الأحاسيس وتـكسبها ما لها من معنى ، فالأمر متوقف على غرض الإنسان الذي يقصد إليه في وقت معين ؛ فمثلا لو رأيت رقم (٢) ورقم (٣) مكتوبين أمامك على ورقة ، ثم قصدت إلى جمعهما ؛ كان الناتج في ذهنك (خمسة) ، فإذا قصدت إلى ضربهما ؛ كان الناتج (ستة) مع أن صورة الرقمين ، أي الإحساس الذي ينبعث منهما إلى العين هو هو في كلتا الحالين لم يتغير ، إنمـا الذي تغير هو الغرض ، فاستتبع ذلك اختلافا في معنى إحساس بعينه . . . إن التـداعي

بين الإحساس والأفكار ليس متوقفاً فقط على التجاور فى المكان أو التقارب فى الزمان ، أو التشابه أو التكرار أو ما إلى ذلك ، بل إنه خاضع فوق ذلك كله إلى غرض العقل ، فإحساساتنا وأفكارنا خدم لنا تنتظر دعوتنا فلا يأتى الأثر الحسى أو الفكرة إلى أذهاننا إلا إذا احتجنا إليها فدعوناها ، و إن لدينا قوة تقوم بهذا الاختيار ، وهذا التوجيه ، ألا وهى قوة العقل

وللعقل وسيلتان فى اختيار الإحساسات ، ثم فى تحويلها إلى إدراكات حسية ذات معنى هما الزمان والمكان ؛ فكما يرتب القائد الرسائل التى ترد إليه من أطراف جيشه حسب زمانها الذى كتبت فيه ومكانها الذى جاءت منه ، و بهذا يستطيع أن يفهم موقف جيشه فيصدر أوامره تبعاً له ، كذلك العقل يرتب الرسائل الحسية التى ترد إليه من العالم الخارجى حسب زمانها ومكانها ، فيعزوها إلى هذا الشىء أو ذاك ، و إلى الحاضر أو إلى الماضى ، و بذلك يتمكن من ترتيبها فى ذهنه ترتيباً تتحول بفضله إلى إدراك حسى له معنى ، ولكن ليس الزمان والمكان اللذان يضيفهما العقل للآثار الحسية الواردة إليه شيئين موجودين فى الخارج ، ولكنهما صور ابتكرها العقل ليستعين بها على الإدراك ،

هما طريقان لوضع المعنى فى الإحساس ، أو هما وسيلتان للإدراك الحسى

نحن نتلقى مادة الإحساس الخام من الخارج فنصبها فى صورة من عندنا حتى تصير إدراكا حسيا ؛ إذن فالمادة مكتسبة . أما الصورة التى نشكل المادة فيها فمفطورة فينا ، وهى سابقة لكل تجربة ، المادة تجربية ، أما الصورة فخالصة ، وكلاهما يكوّنان الإدراك الحسى ، فكل إدراك حسى هو عبارة عن مادة جاءت من الخارج فاكتسبت صورتها فى العقل ؛ فنحن لا نخلق المدركات الحسية ، ولكننا نصفها فقط كما يصنع النجار المائدة من قطع الخشب ؛ والأداتان اللتان نستعملهما فى صنع الإدراكات الحسية من الإحساسات هما الزمان والمكان ، الزمان الذى بواسطته نضع الآثار الحسية فى تتابع وتعاقب ، حتى تتكون منها سلسلة مترابطة متصلة ، والمكان الذى بواسطته نجاور بين الطعم واللون والرائحة حتى تتألف منها التفاحة . . والزمان والمكان لا يجيئان إلينا من الخارج مع التجارب الحسية ؛ ولكنهما كما قدمنا موجودان فى العقل بطبيعته ، وآية ذلك مايتصفان به من ضرورة ؛ فلسنا نستطيع أن نفكر بغيرهما ، أو أن نجرد منهما الأشياء والحوادث التى تقع فى التجربة ؛ وكما أنهما لم يأتيا من التجربة

الحسية ، كذلك هما ليسا فكرتين مجردتين استخلصهما العقل مما يصادف من جزئيات فى الخارج ، لأن وجودهما لا يستلزم وجود عدة أزمنة وعدة أمكنة لكى نصل إلى فكرتيهما ، بل الأمر على النقيض من ذلك ، إذ لابد لك لكى تفكر فى عدة أزمنة ، وعدة أمكنة ، أن يكون لديك بادئ بدء « زمان » و « مكان » . ومما يدل على أنهما نكرتان ذاتيتان موجودتان فينا وليس لهما وجود فى الخارج ، أنك لا تستطيع مثلا أن تفرق بين مكانين إلا بالنسبة لشخصك ، فلا يمكنك أن تفرق بين وضع اليد الحقيقية ووضع صورتها فى المرآة إلا بقولك إن هذه ناحية اليمين ، وتلك ناحية اليسار ؛ واليمين واليسار بالطبع اعتباران ذاتيان يتعلقان بالشخص الرائى ، وأنت مضطر أن تلجأ إليهما فى التفرقة بين الوضعين ، لأنه ليس هناك صفات مكانية موضوعية مستقلة عنك يمكن استعمالها فى التمييز بين وضعين مختلفين

إذن فنحن الذين نخلع على الإدراكات الحسية المختلفة ، (أى الظواهر) زمانيتها ومكانيتها ، والزمان والمكان يتشابهان فى أن كلا منهما حالة ذاتية يستعين بها الشخص على تحويل الإحساسات إلى إدراكات حسية ، ولكنهما يختلفان فى أن

المكان تستعمل صورته فى تشكيل الإحساس الذى يأتى إلينا من الخارج فقط ؛ أما الزمان فهو قبل كل شىء يستخدم فى وصل مشاعر الشخص وحالاته المتعاقبة لكى يتكون منها فى النهاية ذات ، أعنى أن المكان خاص بما تدركه فى الخارج ، والزمان خاص أولا بما تدركه فى باطنك . ولكن لما كانت تلك الإحساسات الخارجية التى ترتبط بعضها ببعض بواسطة «المكان» يتبعها دائما إحساسات داخلية أو ذاتية ، ولما كانت هذه الإحساسات الداخلية — كما قدمنا — ترتبط وتتشكل بواسطة « الزمان » ؛ فالزمان إذن صورة (غير مباشرة) للإدراك الحسى الخارجى أيضاً ؛ فموضع الخلاف بينهما هو أن المكان لا يستعمل إلا فى الإحساسات الخارجية فقط ، أما الزمان فيستعمل فى الإحساسات الداخلية والخارجية على السواء ، الأولى بطريقة مباشرة ، والثانية بطريقة غير مباشرة . ومعنى ذلك أن الزمان أشمل من المكان ، فكل الظواهر باطنية كانت أو خارجية زمانية ، أى تصاغ فى صورة الزمان ، والظواهر الخارجية مكانية أيضاً ؛ أو بعبارة أخرى : فالظواهر الخارجية تقع فى الزمان والمكان معاً ، والتأملات الباطنية تقع فى الزمان فحسب

وواضح أنه مادام الزمان والمكان أداتين يستخدمهما الإنسان

فى تكوين الإدراكات الحسية فهما يبطلان إذا ما استخدما فى غير الحس ، أى ما ليس بالظواهر . و يسمى « كانت » كنه الشيء الذى وراء ظاهره : « الشيء فى ذاته » ؛ و إذن فالأشياء فى ذواتها ليست تقع فى زمان أو مكان لأنها ليست مما يدرك بالحس ، وكما أنك لا تستطيع أن ترى بعينك إلا ما هو مرئى ، كذلك لا يمكنك أن تصب الزمان والمكان إلا على ما هو حسى

وما دمنا قد علمنا مما سبق أن الزمان والمكان هما صورتان مفطورتان فى العقل لم يستمدا من التجربة ، وأنهما هما اللتان تجعلان المدركات الحسية هى ما هى ؛ فإذن ينتج من ذلك أن كل ما نعزوه للأشياء من أحكام متعلقة بمكانها أو زمانها فهو مستمد من فطرتنا ، ولم نعتمد فيه على ما أتانا من الخارج بواسطة الحواس . وعلى ذلك فكل القضايا الرياضية مشتقة من طبائع عقولنا ، لأنها تتعلق إما بالمكان أو بالزمان ، وهذان كما قلنا قد خلقناهما بأنفسنا من أنفسنا ، فالهندسة تختص بالمكان ، والحساب يتوقف على إدراكنا للزمان ، لأنه أعداد ، والعدد عبارة عن تكرار الوحدة ، والتكرار معناه التعاقب والتتابع ، وهذا هو الزمن . وعلى ذلك فالمبادئ الرياضية لم تأت لنا من الخارج ، ولكنا خلقناها من أنفسنا ، فهى إذن فطرية لا تعتمد على

التجربة ، أعنى أنها خالصة مجردة ، ويستحيل أن يثبت خطؤها أو أن يظهر فيها شىء من التناقض . ومعنى ذلك كله أن الرياضة باعتبارها علماً خالصاً ممكنــة المعرفة ، ما دام الزمان والمكان موجودين فينا بالفطرة ، وبذلك يكون « كانت » قد أجاب عن السؤال الأول

يتضح مما سبق أن « كانت » وقف بمذهبه بين الواقعية والمثالية ، لأنه من ناحية اعـترف بالإحساسات التى تأتينا من الخارج كمادة المعرفة الأولية ، ولـكنه من ناحية أخرى أكد فاعلية العقل واشتراكه فى صياغة تلك الإحساسات فى مدركات حسية ، هو واقعى مثالى لأنه يرى أن الأشياء المكانية موجودة حقا وليست مجرد ظواهر ، ولـكن أساس وجودها هو المكان الذى يقع فينا وتخلقه عقولنا

هانحن قد نجونا بالرياضة فأثبتنا يقينها بعد أن طاح بها شك « دافيد هيوم » ، فترى هل نستطيع ذلك فى بقية العلوم ؟ نعم ذلك مستطاع لو أثبتنا صحة قانونها الأساسى ، قانون السببية الذى مؤداه أن العلة المعينة يجب دائمـا أن يتبعها معلول معين ، فلو أقمنا الدليل على أن هذا القانون فطرى موروث تمليه طبيعة عقولنا كما هى الحال فى الزمان والمكان لثبتت علوم الطبيعة كما ثبتت من قبلها الرياضة

التحليل السامى Transcendental Analytic :

يحاول « كانْت » فى هـذا الفصل أن يجيب على السؤال الثانى وهو : هل فى فطرة الإنسان ما يمكّنه من معرفة قوانين الطبيعة ؟ وبهذا ينتقل « كانْت » ببحثه من ميـدان التجربة الفسيح إلى غرفة العقل الضيقة المظلمة ؛ ليرى ماذا يصنع العقل بالمدركات الحسية التى تكونت فيه مما جاء إليه من آثار حسية من العالم الخارجى . فيقول : إنه كما أن أشتات الأحاسيس المتفرقة قد تجمعت بفضل صورتى الزمان والمكان فتكوّن منها مدركات حسية ، كذلك يتناول الفكر هذه المدركات الحسـية نفسها فيصبها فيما لديه من قوالب ذهنية ، فيؤلف بينها وينسج منهـا مدركات عقلية وأحكاماً كلية ، وعنـدئذ فقط ، أعنى عندما تتكون فى العقل هذه المدركات الذهنية ، يكون فى العقل محتويات فكرية ، وأما قبل ذلك فهو فارغ خال . أى أن المعرفة الصحيحة لا تبدأ إلا بتحويل المدركات الحسـية إلى مدركات عقلية ، إذ المعرفة معناها التفكير فيما لديك من إدراكات حسية . وكما أن الفكر بغير إدراك حسى يظل فارغاً كذلك الإدراكات الحسية إذا ظلت كذلك دون أن تتحول إلى مدركات عقلية فهى عمياء

وهكذا يستطيع العقل بما لديه من صور ذهنية أن يرتفع بالمعرفة الحسية للأشياء إلى معرفة عقلية لما بين تلك الأشياء من علاقات ، وما يسيرها من قوانين ، فهى التى تهذب التجربة التى تأتى إلينا عن طريق الحواس حتى تصيرها علماً . وإذن فالعقل الذى تصوره « لوك وهيوم » قطعة قابلة من الشمع تشكلها التجربة الحسية كيف شاءت ، يراه « كانْت » فعالا يتلقى التجربة فيبوبها وينظمها ويصوغها فى فكر منسجم ؛ خذ مثلاً نظاماً فكريا كفلسفة « أرسطو » ثم سائل نفسك كيف يمكن أن يكون هذا النظام المتسق الشامل قد تم بناؤه بطريقة آلية ، وأن ما بناه هو المفردات الحسية نفسها التى جاءت إلى عقله من الخارج فى تزاحم وفوضى ، دون أن يتناولها بالتنظيم عقل فعال ؟

انظر إلى تلك الصناديق التى رتبت فيها بطاقات الكتب فى دار الكتب ، ثم تصور أن تلك البطاقات قد انتثرت فوق أرض الغرفة فاختلط بعضها ببعض فى غير نظام ، فهل تصدق أن فى مقدورها أن تتجمع من تلقاء نفسها ، وأن تصطف فى نظام أبجدى كل نوع فى صندوقه الخاص ، ثم يسعى كل صندوق إلى مكانه فيستقر فيه ؟ ! هذا ما يريدنا دعاة الشك أن نؤمن به ، فهم يطالبوننا أن نعتقد بأن أخلاط الأحاسيس إذا وصلت إلى

العقل استطاعت من تلقاء نفسها أن تبوب نفسها ، وأن تنتظم فى فكر مرتب ! كلا ، إنما تأتى الإحساسات فى خليطها وفوضاها فتتحول إلى مدركات حسية منظمة وتصبح أشياء ، ثم تتحول هذه إلى مدركات عقلية أكثر نظاماً حيث تكون علماً ومعرفة ، ثم يسمو هذا العلم نفسه إلى مرتبة أعلى من النظام فيكون حكمة !

فمن ذا الذى أكسب ذلك العماء نظامه وانسجامه ؟ إن هذا التنظيم لم يأت من الأشياء نفسها ، لأننا لا نعلم تلك الأشياء إلا بما نتلقاه من أحاسيس ، وهذه تأتينا فى ازدحام وكثرة وفوضى سالكة إلينا نوافذ عدة ، إنما الذى أكسبها هذا النظام وهذا الاتحاد هو العقل بما يقصد إليه من أغراض ؛ وإذن فلقد أخطأ « لوك » حين قال إنه « ليس فى العقل شىء إلا ما كان فى الحواس أولا » وكان « ليبنتز » على حق حين علق على عبارة « لوك » ، « لا شىء إلا العقل نفسه » . . . فلو كانت الإدراكات الحسية قادرة وحدها على أن تنظم نفسها بطريقة آلية فى فكر منظم ، ولم يكن للعقل أثر فعال فى تحويل فوضى الإحساس إلى نظام الفكر ؛ فبماذا نفسر أن يتلقى رجلان تجربة حسية واحدة ، فيكون الأول متوسط الذكاء ، ويرتفع الثانى إلى ذروة الفلسفة والحكمة ؟

لا ! لا بد أن يكون هناك عقل ، ولابد أن يكون لذلك العقل صور أو قوالب نشأت فيه بالفطرة ولم تأته من التجربة ، يمكنه بها أن يصوغ الإحساس فى فكر ، ومن تلك الصور الفطرية التى يستعين بها العقل على تشكيل الإدراك الحسى وصياغته قانون العلة والمعلول ؛ وهنا ينشأ سؤال : كيف يمكن للعقل أن يطبق صوره الذهنية على الأشياء الحسية حتى يصوغها على نسقها وغرارها ؟ إن تلك الصور عقلية خالصة ، وهذه الأشياء حسية بحتة ، فهل يمكن للعقل والحس على ما بينهما من خلاف أن يتصلا ويتلاقيا ؟ يجيب « كانْت » إنه لا بد من مرحلة متوسطة تصل هذين الطرفين أحدهما بالآخر ، ويقول : إن هذا الوسيط هو « الزمن » . فلقد عرفنا فى الفصل السابق أن « الزمان » قالب ذهنى تتشكل فيه كل الإدراكات الحسية ، فلكون « الزمان » فطريا فهو إذن شبيه بالصور العقلية فى فطريتها وتجردها ، ولكونه صورة للحس فهو يقاسم الأشياء الحسية فى صفاتها ، وعلى ذلك يكون الزمان حسيًّا وعقليًّا فيتمكن بذلك الحس والعقل — الأشياء من ناحية ، والصور العقلية من ناحية أخرى — أن يتقابلا على مايفرق بينهما من تباين وخلاف . ومعنى ذلك أن الصور العقلية لا تؤثر فى الأشياء مباشرة ، بل

تحتاج فى أداء مهمتها إلى وسيط

ليس مافى العالم من نظام موجوداً فى الطبيعة نفسها ، إنما نظّمه الفكر الذى عرفه وأدركه ، ونظّمه حسب قوانينه هو المتأصلة فيه ، أى أنه ليس للعالم الطبيعى قوانين خاصة يسير بمقتضاها غير القوانين والصور الذهنية التى يعمل بها العقل : فقوانين الأشياء هى قوانين الفكر ، والعلاقة التى تربط الأفكار بعضها ببعض هى نفسها العلاقة التى تربط الأشياء ، فإذا كنت ترى العقل يسير فى حكمه من المقدمة إلى النتيجة ؛ فإن الأشياء تسير من العلة إلى المعلول ، ولا غرابة فنحن لا نعلم الأشياء الخارجية إلا بالفكر ، ولهذا الفكر قوانين يجب أن يسير على أساسها ، بل الفكر هو قوانينه ، فبديهى إذن أن تكون تلك القوانين العقلية هى نفسها قوانين الطبيعة ، أو كما قال هيجل : « إن قوانين المنطق وقوانين الطبيعة شىء واحد »

إذن فقوانين العلم وأصوله ضرورية يستحيل عليها الاختلال ، لأنها هى هى قوانين الفكر ، وقوانين الفكر مفطورة فيه ، نشأت من طبيعة تكوينه وتركيبه ؛ ومعنى ذلك أن نفس القوانين التى سارت على أساسها التجربة فى الماضى والحاضر ستظل صحيحة إلى الأبد ، وبهذا ينهار صرح الشك الذى بناه

« هيوم » . . . فالعلم مطلق والحقيقة خالدة

ولكن يجب على العقل أن يقف فى تصوره عند حد التجربة الحسية ، إذ لا يمكن لأفكارنا أن تمتد إلى كنه الأشياء ولبابها — إلى الأشياء فى أنفسها — فإذا ما حاولنا أن نعرفها بنفس الوسائل التى نعرف بها الظواهر (أى الزمان والمكان والسببية وغيرها) تورطنا فى التناقض والخطأ ، و إقامة الدليل على ذلك هو موضوع : « الميتافيزيقا السامية »

البحث السامى فيما وراء الحس Transcendental Dialectic :

ولكن إذا كان العلم صحيحاً مطلقاً ، و إذا كانت الحقيقة خالدة ، فذلك على شرط ألا يتعدى الإنسان بعلمه ميدان التجربة والظواهر ، لأننا لا ندرى من الأشياء إلا ما ظهر لنا منها فى تجربتنا . فالعالم كما نعرفه بناء قد اشترك فى تشييده عاملان ، العقل من ناحية ، والأشياء نفسها من ناحية أخرى ؛ العقل بما لديه من قوالب وصور ، والشىء بما يبعثه من المؤثرات التى تؤثر فى الحواس وأطراف الأعصاب . فظاهر الشىء كما يبدو لنا قد يكون مخالفاً كل المخالفة للشىء الخارجى قبل أن يجىء فى دائرة حواسنا ، ويستحيل على الإنسان أن يعرف كيف كان

ذلك الشيء فى أصله وحقيقته ، لأنه لا يعرف إلا ما يصادفه فى تجربته ، فإن وقع « الشيء فى ذاته » فى حدود التجربة ، تحول أثناء مروره خلال الحواس والفكر ، « إننا نجهل ماهية الأشياء وحقيقتها المستقلة عن إدراك الحواس جهلا تاما . إننا لا ندرى من الأشياء إلا كيفية إدراكنا لها ، ولما كانت تلك الكيفية خاصة بنا لم يكن من الضرورى أن يشترك فيها كل الكائنات ولو أنها ولا ريب عامة بين البشر جميعاً »

إن القمر كما نعرفه لا يزيد على حزمة من الإحساسات (كما ارتأى هيوم) وحّدها العقل (وذلك ما فات هيوم) بأن حول الإحساسات إلى إدراكات حسية ، ثم الإدراكات الحسية إلى مدركات عقلية وأفكار ؛ و إذن فالقمر بالنسبة لنا هو عبارة عن أفكارنا . . . ولكن لا ينبغى أن نفهم من هذا أن « كانت » قد أنكر وجود المادة ووجود العالم الخارجى ، بل هو يعترف بتلك المادة ، و إنما يزعم أننا لا نعرف شيئاً يقينيا عنها أكثر من أنها موجودة ، وأن كل ما نصل إليه من علم يتعلق بظاهرها ، أى بما لدينا عنها من إحساسات فشطر كبير من كل شيء قد خلقته صُوَر الإدراك الحسى والعقلى . فنحن نعلم الشيء بعد تحوله إلى فكرة ، أما ماذا كان الشيء قبل هذا

التحول فهذا ما نعجز عنه كل العجز . وإذا ظن العلم أنه يعالج الأشياء فى أنفسها أى كما هى فى حقيقتها فهو ساذج مخدوع ، والفلسفة أشد من العلم انخداعا إن زعمت أن مادة العلم كلها لا تتألف من مدركات الإنسان الحسية والعقلية ، بل من الأشياء نفسها

ومعنى ذلك أن كل محاولة يبذلها العلم أو الدين فى أن يصل إلى الحقيقة النهائية محاولة نظرية فاشلة ، لأنه لا يمكن للعقل أن يتعدى الظواهر الحسية ، فإن مضى العلم والدين فى ذلك تورطا فى التناقض والخطأ . ووظيفة « الميتافيزيقا السامية » أن تبين موضع الخطأ فى محاولة العقل أن يتخطى دائرة الحس والظواهر ، وأن يدخل فى عالم الأشياء فى أنفسها مع أنه عالم مجهول ... فمثلاً إذا حاول العقل أن يحكم هل العالم محدود أو لا نهائى — من حيث المكان — وقع فى تناقض وإشكال ، لأنه سيجد نفسه مضطرًا إلى رفض الفرضين كلاهما ، فنحن من جهة نتصور أن وراء كل حد شيئاً أبعد منه وهكذا إلى ما لا نهاية ، ثم يتعذر علينا من ناحية أخرى أن نتخيل اللانهاية فى ذاتها . كذلك لو حاول العقل أن يعرف هل كان للعالم ابتداء زمنى وقع فى الإشكال نفسه ، لأننا لا نستطيع أن نتصور الأزلية التى ليست لها نقطة

ابتداء ، ولكننا فى الوقت نفسه لا يمكن أن نتصور لحظة ماضية نسميها بدء الزمن ؛ إذ لا يسعنا إلا أن نشعر بأن قد كان قبل تلك اللحظة الأولى شىء . ثم لو تساءل العقل هل لسلسلة العلة والمعلول بدء ، أى هل للعالم علة أولى نشأ عنها ، أمكن له أن يجيب بالإيجاب والنفى معاً ، فبالإيجاب لأنه لا يستطيع أن يتصور سلسلة لا نهاية لها ، وبالنفى لأنه لا يمكن تصور علة أولى لا علة لها ... هذه كلها مشاكل ومتناقضات لا يمكن للعقل أن يتخلص منها إلا إذا وضع نصب عينيه أن المكان والزمان والعلة ليست إلا وسائل للإدراك الحسى والإدراك العقلى ، وبغيرها لا تكون لنا تجربة ولا معرفة ؛ ولكن لا يجوز بحال من الأحوال أن نتوهم أن المكان والزمان والسببية أشياء خارجة عنا ، مستقلة عن إدراكنا ، فعلى الرغم من أن كل ما نصادف من تجارب لا يمكن فهمه إلا إذا صغناه بعبارات الزمان والمكان والسببية ، فلن تكون لنا فلسفة صحيحة إذا فاتنا أن هذه ليست أشياء واقعة ، ولكنها طرق لتفسير التجارب وفهمها فقط

كذلك لو حاول اللاهوت أن يبرهن بالعقل النظرى أن الروح خالدة لا يجوز على « عنصرها » الفساد ، وأن الإرادة حرة من قيود « السببية » ، وأن فى الكون كائناً واجب

الوجود هو الله ، تقول لو حاول اللاهوت ذلك لوقع فى مثل إشكال العلم ، ويجب أن يذكر اللاهوت أن « العنصر » و « السببية » و « الضرورة » كلها صور عقلية ووسائل يتّبعها العقل فى تبويب وتنظيم التجربة الحسية ، فهى إذن لا تكون صحيحة قويمة إلا إذا طبقناها على الظواهر الحسية التى تأتى بها التجربة . أما إذا تعدينا ذلك وطبقناها على المدركات العقلية فهنالك الخطأ والتناقض ، وعلى ذلك فلا يمكننا أن نبرهن على صحة الدين بالعقل النظرى

هكذا ينتهى الكتاب الأول فى النقد ، وكأننا « بداقيد هيوم » ينظر إلى هذه النتائج التى وصل إليها « كانت » والتى أراد بها أن يبنى ما هدمه « هيوم » ، فيبتسم ابتسامة ساخرة ! علام انتهى هذا الكتاب الضخم العميق الذى أراد أن ينقذ العلم والدين من معاول الشك ؟ لقد حدد العلم وحصره فى عالم الظواهر ، فإن تغلغل إلى لباب الأشياء وحقيقتها زل وأخطأ ، وهكذا أنقذ العلم ! ! ثم زعم أن حرية الروح وخلودها وأن وجود إله خالق مما يستعصى على العقل أن يقيم عليه الدليل ، وبهذا أنقذ الدين ! ! ولا عجب أن رجال الدين فى ألمانيا رفضوا هذا الإنقاذ واحتجوا عليه ، وأرادوا أن ينتقموا لأنفسهم من الفيلسوف ،

فأطلق كل منهم على كلبه اسم : « عمانويل كانت »

ولقــد قارن « هَيْنِى Heine » بين « كانت » الضئيل النحيل و « رُوبسبير » المروع الجبار ، فقال : إن « روبسبير » لم يقتل إلا ملكا و بضعة آلاف من الفرنسيين — وهى جريمة قد يتسامح فيها الرجل الألمــانى — أما « كانت » فقد قوض الدعائم التى يرتكز عليها بناء اللاهوت « لشد ما يختلف مظهر هذا الرجل عن آرائه الهدامة التى زلزلت العالم ! فلو كان أهل كونسبرج قد قدروا كل ما تستتبع أفكاره من خطر ، لارتاعوا لوجود هذا الرجل أكثر مما يروعهم سفاك لا يقتل إلا الكائنات البشرية ، ولــكن الناس كانوا من الطيبة بحيث لم يروا فيه إلا أستاذاً للفلسفة ، إذا ما خرج فى ساعته المحددة هزوا له رءوسهم يحيونه تحية الصداقة ، وأخذوا يضبطون ساعاتهم »

نقد العقل العملى The critique of Practical Reason :

إذا كان الدين لا يمكن أن يقوم على أساس من العلم والعقل فماذا عسى أن يكون الأساس الذى يبنى عليه ؟ يجيب « كانت » إنه يجب أن يرتكز على دعامة من الأخلاق ، لأنك إن أقمت بناءه على عمــد من اللاهوت العقلى عرضته — كما قدمنا —

لأخطر الأخطار ؛ فلنترك العقل هنا ولنشيد الإيمان على ما هو فوق العقل ، على الأخلاق ، ولكن يجب أن تكون قاعدة الدين الأخلاقية مطلقة مستقلة بذاتها ، غير مستمدة من التجربة الحسية المعرضة للشك ، وألا يفسدها العقل ببحوثه وقضاياه ، يجب أن تستمد القاعدة الأخلاقية من باطن النفس مباشرة ؛ وإذن فلابد أن تكون لدينا مبادئ أخلاقية فطرية تنشأ في الإنسان بطبيعته فيستلهمها ويستوحيها دون أن يلجأ في تحديد سلوكه إلى علم أو تجربة ، فكما أثبتنا أن للرياضة مثلا أساساً فطريا في النفس يقضي بصحتها ، فسبيلنا الآن أن نبين أن العقل الخالص يمكنه بطبيعة تكوينه أن يقود الإرادة ، وأن يهديها إلى أقوم السلوك من غير أن يستنير في ذلك بشيء خارجي محسوس ، أي أن نبين أن قانون الأخلاق ناشئ فينا قبل التجربة ، وأن الأوامر الأخلاقية التي لا مندوحة عنها لتكون قاعدة للدين عامة مطلقة مستمدة من فطرة الإنسان

وإن تجارب الحياة لتنهض دليلا قويا على وجود هذا الباعث الفطري للأخلاق ، فكلنا يشعر شعوراً قويا واضحاً لا لبس فيه أن هذا العمل خطأ ، وأن ذلك صواب ، مهما اشتدت أمامنا دواعي الإغراء . نعم ، قد يستسلم الإنسان للخطأ ولكنه لا يسعه

رغم ذلك إلا أن يشعر بأنه مخطئ ، فقد أرتكب الجريمة ، ولكنى مع ذلك أعلم أنها جريمة ، وأحس فى نفسى بعزم على عدم ارتكابها مرة أخرى ؛ فما ذلك الصوت الذى يصيح فينا صيحة التأنيب ثم يدعونا إلى اعتزام السلوك على النحو الصواب ، إنه الضمير الذى لا ينفك يأمرنا أن نعمل على نحو يصح أن يكون قانوناً عاما للبشر ، أعنى أن نسلك سلوكا لو سلكه الناس جميعاً لأدى إلى الخير ؛ فنحن نعلم — لا بالمنطق — ولكن بشعورنا القوى المباشر أننا يجب أن نتجنب السلوك الذى إن اتبعه الناس جميعاً تعذرت الحياة الاجتماعية أو تعسرت ، إننى قد أتورط فى كارثة ، ولا يكون لى سبيل للنجاة منها إلا بالكذب ، وقد أكذب طلباً للنجاة ، ولكنى « بينما أريد لنفسى الكذب ، فإننى لا أحب بحال من الأحوال أن يكون الكذب قانونا عاما ، لأنه بمثل هذا القانون ستنتفى الوعود » وهذا لا يتفق وحياة الجماعة . ولذا فإنى أحس فى نفسى أنه لا يجوز لى أن أكذب حتى ولو كان الكذب فى صالحى

وهذا القانون الأخلاق المفطور فى نفوسنا لا يقيس خيرية العمل بما ينتج عنه من نتائج طيبة ، أو بما فيه من حكمة ، إنما الخير هو ما جاء وفقاً لما يأمر به الواجب ، بغض النظر عن

نتائجه وحكمته ؛ ولا غرابة فهو لم يُستمد من التجربة الشخصية ، ولكنه فطرى طبيعى فينا ، فلا خير فى الدنيا إلا إرادة الخير ، وأقصد بها تلك الإرادة التى تجىء وفقاً لقانون الأخلاق المتأصل فى نفوسنا ، ولا عبرة لما تعود به تلك الإرادة الخيرة علينا من غنم أو غرم ؛ إذ ليس الغرض الأسمى هو السعادة ، وإنما هو الواجب « فليست الأخلاق هى ما يعلمنا كيف نجعل أنفسنا سعداء ، ولكن هى ما يجعلنا جديرين بالسعادة » ، فيجب أن نقصد إلى سعادة الناس ، فلننشد الكمال ، سواء جاء ذلك الكمال متبوعا بلذة أو ألم ، ولكى يكون سلوكك مؤديا إلى كمال نفسك وسعادة الآخرين يجب « أن تعمل بحيث تتخذ الإنسانية — سواء كانت ممثلة فى شخصك أو فى أى شخص آخر — غرضاً ، ولا يجوز لك قط أن تعتبر الإنسانية وسيلة فقط » .... يجب أن يكون هذا المبدأ أساساً لحياتنا ، فإن فعلنا فسرعان ما نخلق لأنفسنا مجتمعاً مثاليا كاملا ، ولا سبيل إلى خلق ذلك المجتمع الكامل إلا أن نعمل كما لو كنا بالفعل أفراداً فيه ، وبهذا نضع قانوناً كاملا فى حياة ناقصة فتكمل . قد تقول إنها أخلاق شاقة عسيرة — تلك التى تريدك على وضع الواجب فوق السعادة — ولكنها هى الوسيلة الوحيدة التى ترتفع

بنا عن هذه الحيوانية التي نعيش فيها ، وتسير بنا في طريق الله

وجدير بنا أن نلاحظ أن هذا الصوت الباطني الذي ينادي بالواجب يقوم دليلا على حرية إرادة الإنسان ، لأنك لا تستطيع أن تتصور فكرة الواجب دون أن تتصور الإنسان حرا فيما يختار من سلوك . فحرية الإنسان التي استعصى علينا إقامة الدليل عليها بالعقل النظري يمكن البرهنة عليها بالشعور بها شعوراً مباشراً إذا ماوقف الإنسان موقف الاختيار بين سلوكين . ولقد يظهر لنا أن أعمالنا تتبع قوانين ثابتة لا نقض فيها ولا تبديل . فنتوهم أن ذلك برهان على عدم اختيار الإنسان لسلوكه ، والواقع أننا نرى أعمالنا منظمة مطردة ، لأننا ندرك نتائجها بواسطة الحواس ، وقد علمنا أن العقل مجبول على صياغة كل ما تنقله إليه الحواس في صورة السببية فيجعل منها علة ومعلولا : ولكن هذه السببية من صنع عقولنا ، وليست في الأشياء أو الأعمال ذاتها . وبديهي أننا فوق القوانين التي نصنعها بأنفسنا ، لكي نستعين بها على فهم تجاربنا الحسية ؛ فالإنسان حر فيما يعمل رغم ما يقيد الأعمال من سببية ظاهرة ؛ ونحن نشعر بهذه الحرية ولا يمكننا أن نقيم عليها الدليل

وكما استنتجنا حرية إرادة الإنسان من صوت الواجب الذي

فطرنا عليه ، كذلك نستطيع أن نستنتج منه خلود الإنسان ، فنحن نشعر بهذا الخلود ولكن لا يمكننا أن نقيم عليه الدليل . إن الحياة تعلّمنا كل يوم درساً بل دروساً بأنه لا عقاب للمسيء ولا ثواب للمحسن ، بل إنها لتعلمنا كل يوم بأن افتراس الثعبان أنجح فى هذه الدنيا من رقة الحمامة ووداعتها ، وأن السرقة والخيانة والغدر كثيراً ما تكون أجدى من الفضل والأمانة والإحسان ، فلو كان مجرد النفع الدنيوى والوصول إلى الغاية هو كل ما يبرر الفضيلة ؛ لما كان من الحكمة أن نكون فضلاء ... ولكنا نرى أننا على الرغم من هذا كله نشعر بصوت يدعونا إلى الفضيلة وعمل الخير ، حتى ولو لم يؤد ذلك إلى النفع ، فكيف يمكن لهذا الشعور بالحق أن يعيش إن لم نكن نحس فى قرارة نفوسنا أن هذه الحياة الدنيا ليست إلا جزءاً من الحياة ، وأن هذا الحلم الدنيوى ليس إلا مقدمة لميلاد آخر و بعث جديد . لماذا نستمع لصوت الحق والفضيلة إن لم نكن نحس بأن تلك الحياة الأخرى أطول أمداً ، وأن كل امرئ سيجْزَى فيها بما فعل من خير أضعافاً مضاعفة ؟

وهذا الدليل نفسه الذى أثبت حرية الإنسان وخلوده ينهض برهاناً على وجود الله ، لأنه إذا كان الشعور بالواجب

يتضمن العقيدة فى الجزاء فى المستقبل أى فى الخلود ، فإن الخلود لابد أن يتبعه فرض وجود علة متكافئة مع معلولها ، أى لابد أن يكون قد أنشأ هـذا الخلود مَنْ هو خالد ، وإذن فلابد من التسليم بوجود الله . وليس هذا كذلك برهاناً بالعقل : بل هو مستمد من شعورنا الفطرى بقانون الأخلاق ، ويجب أن يوضع هذا الشعور فوق المنطق النظرى الذى لم ينشأ إلا لمعالجة الظواهر الحسية . إن عقولنا تبيح لنا أن نعتقد أن وراء الأشياء إلهاً ، وشعورنا الأخلاقى يحتم علينا هذه العقيدة . ولقد أصاب « روسو » حين قال : « إن شعور القلب أسمى من منطق العقل » كما أصاب « بَسْكَال » فى قوله : « إن للقلب أسباباً خاصة به لا يمكن أن يفهمها العقل »

الدين والعقل :

لم يكن « كانْت » فيما انتهى إليـه من إثبات الدين على أساس الشعور بالواجب الأخلاقى رجعيا أو جباناً ، بل كان على النقيض من هذا جريئاً بالغ الجرأة فى إنكاره أن يكون الدين قائماً على العقل ، ولقد أثار ما ذهب إليـه — من حصر الدين فى حدود الشعور — كثيراً من رجال الدين فى ألمانيا ، فانهالوا

عليه بالنقد والاحتجاج . ولقد تطلبت هذه العاصفة من الفيلسوف شجاعة نادرة بلغت أقصاها حين نشر وهو فى سن السادسة والستين كتابه « نقد الحكم » ، ثم كتابه الذى أصدره وهو فى سن التاسعة والستين « الدين فى حدود العقل الخالص »

وهو فى أول هذين الكتابين يرفض الرأى القائل بأن وجود غاية يقصد إليها العالَم دليل على وجود الله . فإذا كانت الطبيعة حقا تبدو رائعة الجمال فى كثير من نواحيها — مما قد يحملنا على أنها تسير إلى قصد معين مدبر — فينبغى أن نذكر أنها من ناحية أخرى تبدى كثيراً من دلائل العبث والفوضى . . نعم إن فى الطبيعة جمالا ولكن على حساب كثير من ألوان التعذيب والموت ؟ ! إذن فظاهر الكون وإن بدا جميلا فليس هو بالبرهان القاطع على وجود الله ، فعلى رجال اللاهوت الذين يعتمدون فى دليلهم على هذه الفكرة أن ينبذوها ، كما أن على رجال العلم الذين بالغوا فى نبذها واطراحها أن يستردوها ، لأنها مع ذلك مفتاح جليل يؤدى إلى كشف كثير من الجوانب الغامضة . فلا شك أن فى العالم قصداً وتصميما ، ولكنه قصد وضعه الكل لأجزائه . فما أحوج رجال العلم أن يفسروا أجزاء الكائن العضوى بأن لها معنى يقصده الكل ، وهم إن قالوا ذلك أنقذوا

أنفسهم من هذه المغالاة فى فكرتهم عن آلية الحياة ، لأن هذه الآلية وحدها يستحيل أن تفسر نمو برعمة واحدة من النبات

يقول « كانْت » فى هذا الكتاب عن الدين والعقل : إنه لا يجوز أن يقام الدين على أساس من العقل النظرى ، بل يجب أن يُبنى على الأخلاق العملية ؛ ومعنى ذلك أن أى كتاب من الكتب المقدسة وكل ماينزل به الوحى يجب أن يُحكم عليه بما له من قيمة أخلاقية ، ولا ينبغى أن يكون هو نفسه الحَكَم الذى يُرجع إليه فى صياغة قانون الأخلاق ؛ أو بعبارة أخرى يجب أن تأتى الكتب المقدسة متمشية مع ما يمليه الشعور الأخلاقى المفطور فى الإنسان ، وليس هذا الشعور هو الذى يتغير تبعاً لما ينزل به الكتاب المقدس ، وإن قيمة الكنائس والمعتقدات هى بمقدار ما تعاون الجنس البشرى على الرقى الخلقى ، أما إذا انقلب الدين إلى طائفة من العقائد والطقوس الشكلية ثم وضعت هذه العقائد والطقوس فى منزلة أرفع من الشعور الأخلاقى ، وكانت هى المقياس الذى يقاس به الدين قبل أن يقاس بالأخلاق ، فقل على الدين السلام . . . إن الكنيسة الحقيقية هى جماعة من الناس — مهما تقسموا شيعاً وأحزاباً — اتفقوا جميعاً على اتباع قانون الأخلاق المشترك بين الناس ، ولقد عاش المسيح ومات ليؤسس

جماعة كهذه ، فكانت تلك الجماعة هى الكنيسة الحقيقية التى أسسها لينقض بها شكلية العبادة اليهودية ، ولكن نشأت بيننا كنيسة أخرى كادت تطغى على تلك الفكرة النبيلة : « لقد قرّب المسيح ما بين مملكة الله والأرض ، ولكنا أخطأنا فى فهمه فاستبدلنا بمملكة الله مملكة القسيسين ! »

لقد عادت الطقوس والعقائد الشكلية فحلت محل الحياة الخيرة الفاضلة ، وبدل أن يرتبط الناس بعضهم ببعض برباط الدين انقسموا ألف مذهب ، وأخذوا يلقون فى النفوس ضروباً من الورع الكاذب ، وحسبوا أن الإنسان لا يسترضى رب السماء إلا بهذا الرياء ، كأنما الله حاكم من حكام الأرض ! — هذا وإن المعجزة لا يمكن أن تؤيد الدين ، ولا خير فى دين يريد أن يعطل قوانين الطبيعة التى تدل على صحتها التجارب كلها

ولعل أنكب الكوارث التى تحل بالناس أن تصبح الكنيسة أداة طيعة فى يد حكومة سيئة ، وأن يصير رجال الدين — الذين من واجبهم أن يخففوا ويلات الإنسانية وكروبها بالإيمان والأمل والإحسان — أدوات لظلم سياسى

لقد كان « كانت » فى نشر تلك الآراء جريئاً شديد الجرأة ، لأن هذه الحالة التى يصفها هى ما كانت عليه بروسيا وقتئذ ،

إذ اعتلى العرش فردريك وليام الثانى خلفاً لفردريك الأكبر الذى مات سنة ١٧٨٦ ، وكان الملك الجديد رجعيًّا جامداً لم يستمرىء حرية الرأى التى شجعها سلفه العظيم ، فأقال « زدلتز Zedlitz » وزير المعارف لأنه كان مشير فردريك الأكبر فى الحركة الفكرية ، ونصب مكانه رجلاً من الطائفة الدينية « ڤلْنَر Wöllner » ، فكان هذا الوزير الدينى أطوع للملك الجديد من بنانه ، واستعمل كل ما أوتى من قوة لطمس معالم الحرية الفكرية التى أخذت تنتشر فى بروسيا ، وصمم أن يعيد التقاليد الدينية الرجعية إلى السيادة والنفوذ ؛ فأصدر فى سنة ١٧٨٨ قانوناً يحرم على أية مدرسة أو جامعة أن تعلم ما لا يتفق مع تلك التقاليد الدينية ، وأنشأ رقابة شديدة على كل ضروب النشر ، وأمر بطرد كل مدرس يتهم بالزندقة . . . أما « كانت » فقد تُرك أول الأمر دون أن تصيبه تلك الحكومة الرجعية بأذى ، لأنه — كما قال عنه رجل من رجال البلاط الملكى عندئذ — شيخ عجوز ، لا يقرؤه إلا قليل من الناس ، وهؤلاء القليلون لا يفهمون ما يقرؤون — ولكن لما أصدر « كانت » كتابه عن الدين — وكان سهل الأسلوب يسير الفهم — لم يفلت من يد الرقابة ، فأمرت المطبعة التى تعهدت بنشر الكتاب ألا تقوم بطبعه

وهنا ثارت ثائرة «كانت» ، واشتعل نشاطاً — وهو ذلك الكهل الذى كاد يبلغ السبعين من عمره — فأرسل الكتاب إلى بعض أصدقائه فى (يينا) حيث نشرته مطبعة الجامعة هناك ، وكانت « يينا » خارج حدود بروسيا ، تحت ولاية الدوق « فيمار » الذى عرف بآرائه الحرة ، والذى كان عندئذ يتعهد الشاعر الفيلسوف « جوته » ، فلما علمت الحكومة البروسية بطبع الكتاب أرسل الملك إلى « كانت » هذه الرسالة الآتية :

« إن ذاتنا السامية قد ساءها إساءة عظيمة أن تلاحظ أنك تسيء استعمال فلسفتك فتزعزع وتحطم كثيراً من أهم آراء الكتاب المقدس والديانة المسيحية ، فنحن نأمرك بشرح موقفك على الفور شرحاً دقيقاً ، وإن لم تمتنع فى المستقبل عن مثل هذا الإيذاء ، بل إن لم تستخدم مواهبك وعلمك فيما يتفق مع واجبك حتى يتيسر لنا القيام بواجبنا الأبدى — أقول لو استمررت فى معارضة هذا الأمر — فلتتوقع من العواقب ما لا يُرضى »

فأجاب « كانت » بأنه يجب أن يكون لكل عالم الحق فى تكوين أحكامه فى الأمور الدينية ، وأن تكون له الحرية فى

إذاعة آرائه فى الناس ، ولـكنه يَعِد فى جوابه هذا أن يظل صامتاً إبان حكم هـذا الملك — وقد نحا بعض المؤرخين باللائمة على « كانت » لهذا الإذعان ، ولـكنا يجب أن نتذكر أن فيلسوفنا كان قد بلغ سن السبعين ، وأنه عسـير على تلك الشيخوخة المتهدمة أن تنازل وتناضل ، هذا فضلاً عن أنه قد رضى لنفسه بالصمت بعد أن بلّغ للعالم رسالته

فى السياسة والسلام الدائم :

كان هيناً على الحكومة البروسية أن تتسامح مع « كانت » فيما أذاعـه من آراء فى الدين على ما جاء فيها من زندقة ، ولـكنه لم يكن من الهين أن تعفو عنه وقد اتهم إلى جانب زندقته الدينية بالزندقة السياسية أيضاً ؛ فالثورة الفرنسية كانت قد صاحت صيحتها الـكبرى التى زلزلت قوائم العروش فى أوروبا بعد أن اعتلى فردريك وليام الثانى أريكة الملك فى بروسيا بثلاث سنين ، فتسابق أساتذة الجامعات فى بروسيا إلى التقرب إلى الملك بأبحاثهم التى تؤيد الملـكية الشرعية ، ما عدا « كانت » ، فقد قابل أنباء الثورة بالبشر والارتياح رغم تقدمه فى السن . وقد قال مرة لأصدقائه وعيناه دامعتان: « أستطيع الآن

أن أقول ماقاله « سيمون Simeon » : « يا إلهى ! اسمح لعبدك الآن أن يرحل بسلام ، لأنى رأيت بعينى عفوك عن عبيدك »

وكان « كانت » قد نشر فى سنة ١٧٨٤ عرضاً موجزاً لنظريته السياسية بعنوان : « المبدأ الطبيعى للنظام السياسى ، وعلاقته بفكرة التاريخ الدولى العام » ، وقد بدأ هذا الكتاب بالبحث فى موضوع النزاع بين الفرد والمجتمع ، ذلك النزاع الذى فزع له « هوبز » وأنكره ؛ أما « كانت » فقد أقر هذا التنازع بل أوجبه وحتمه قائلا : إنه لا مندوحة عنه لاطراد التقدم ، فلو بلغت النزعة الاجتماعية فى الأفراد أقصى حدودها لركد الإنسان وخمد نشاطه ، فلابد من النزعة الفردية التى توجب التنافس ، إذ بغير ذلك لا تتهيأ للبشر الحياة والنمو ، فلولا ما لدى الناس من صفات فردية لعاشوا فى انسجام تام وقناعة وحب متبادل ؛ ومثل هذه الحياة يقتل المواهب ولا يحفزها للظهور ، « فنحن نحمد الطبيعة على ما وهبتنا إياه من صفة غير اجتماعية أدت إلى اشتعال الغيرة ، وإلى رغبة لا تنتهى فى الملك والقوة . . . إن الإنسان يود لو لم يكن بينه وبين الناس شىء من التنافر ، ولكن الطبيعة كانت أعلم منه بما ينفع نوعه ، فهى تريد التنافر ، حتى يضطر الإنسان إلى إظهار قواه فى كل حين ،

و إلى شحذ مواهبه الطبيعية بغير انقطاع »

فليس التنازع من أجل البقاء شرا ، ومع ذلك فقد قيده الناس بقيود القوانين وحدود العادات والتقاليد ، ومن هنا نشأت وتقدمت الجماعة المدنية ، و إن النزعة الفردية فى الإنسان (أى جانبه غير الاجتماعى) هى التى دعت الإنسان أول الأمر إلى الاجتماع ، لأن الفردية تستصحب الاعتداء واستعمال القوة وحب الذات ، فأراد الناس أن يقى بعضهم شر بعض ، فألفوا الجماعة ؛ والعجيب أن هذا الجانب اللااجتماعى نفسه هو الذى يدعو كل دولة الآن إلى التمسك بحريتها من حيث علاقتها بالدول الأخرى ؛ والنتيجة أن كل دولة تتوقع دائما من الدول الأخرى نفس الشرور التى كان يعتدى بها الأفراد بعضهم على بعض أول الأمر ، والتى اضطرتهم إلى التعاقد فى اتحاد مدنى ينظمه القانون ، ولقد حان الحين للأمم أن تفعل ما فعلته الأفراد من قبل ، فتخرج من حالتها الطبيعية الوحشية ، و يتعاقد بعضها مع بعض لحفظ السلام ، وإن لب التاريخ ومعناه هو الحد من الخصومة والعنف والاعتداء الذى بين الدول ، وهذا توسيع متواصل لدائرة السلام ، ولو نظرت إلى تاريخ الجنس البشرى كوحدة وجدته يحقق خطة خفية للطبيعة دبرتها وقصدت إليها ،

أرادت بها أن يسود فى العالم نظام سياسى يتيح لكل الملكات والمواهب التى وضعت بذورها فى الإنسانية أن تمو نموا كاملا ، فإن لم يسر التاريخ فى هذه السبيل لكانت الدنيا فى سيرها أشبه ما تكون « بسيسيفوس Sisyphus » الذى أراد أن يصعد إلى قمة الجبل بحجر ضخم مستدير ، فكان كلما قرب من القمة عاد الحجر فتدحرج إلى بطن الوادى ، نعم لو لم يسر التاريخ نحو تلك الغاية التى قصدت إليها الطبيعة لما كان إلا عبثاً يدور فى حلقة مفرغة

ويشكو « كانت » فى هذه الرسالة السياسية من أن « حكامنا لا يملكون من المال ما ينفقونه على تعليم الشعب . . فقد خصصوا الموارد كلها لحساب الحرب القادمة » وهيهات أن تمدن الأمم حقا حتى تمحى كل هذه الجيوش القائمة ، وما أجرأ « كانت » فى هذه الصيحة ؛ إذ كانت بروسيا فيه تكاد تجند الشعب كله « إن الجيوش القائمة تثير شهوة المنافسة فى الدول ، فتتنافس فى عدد جنودها ، وليس لهذا العدد حد يقف عنده ، وبسبب ما يكلف هذا من مال ، يصبح السلم فى نهاية الأمر أكثر ظلماً من حرب قصيرة ، ولذلك كثيراً ما يكون وجود الجيوش سبباً فى حروب عدائية تقبل عليها الدول لكى تتخلص

من هذا العبء » ، وذلك لأنه فى زمن الحرب يعتمد الجيش على نفسه فى تهيئة ما يلزمه من مدد ، إما سلباً من أرض العدو ، أو أخذاً من أرض مواطنيه ، وحتى هذه الحالة الأخيرة خير من إرهاق مالية الدولة فى الصرف على الجيش

ويرى « كانت » أن النزعة إلى الحروب التى تمتلك الدول الأوروبية ترجع فى معظمها إلى توسع أوروبا فى أمريكا وإفريقيا وآسيا ، كما ينشأ بين اللصوص من معارك على الغنائم ، وإنه لما يروعك أن ترى ماذا تفعل هذه الدول الأوروبية المتمدنة إذا ما استكشفت أرضاً فى إحدى تلك القارات ، « إن مجرد زيارتهم لتلك الشعوب تعتبر فى نظرهم مساوية لغزوها ، فهم عند ما استكشفوا أمريكا — موطن الزنوج — ... عاملوها كأنها بلاد لا يملكها أحد ، واعتبروا سكانها الأصليين كمية مهملة ... وقد وقع هذا كله من أمم ملأت الدنيا صياحاً بورعها وتقواها ... فبينا هذه الأمم تسقى الظلم كالماء ، تريد أن تعد نفسها صفوة أصفياء الله »

ولقد عزا « كانت » هذا الشره والاستبداد إلى الحكومات الأولجاركية فى أوروبا ، إذ تسربت الأسلاب والغنائم إلى أيد قليلة ، أما إذا قامت الديمقراطية ، وأخذ كل إنسان بقسطه من

القوة السياسية ، فإن غنائم السرقات الدولية ستوزع توزيعاً واسعاً عادلاً بين أفراد الأمة كلهم ، فلا يصيب الواحد إلا مقدار ضئيل لا يغرى ، وإذن فالمادة الأولى من شروط السلام الأبدى هى هذه : « يجب أن يكون الدستور المدنى لأية دولة جمهوريا ، ولا يجوز أن تعلن حرب إلا إذا استشير المواطنون جميعاً » فإذا أعطينا لهؤلاء الذين يقومون بالحرب حق الاختيار بين السلم والقتال ؛ فلن يعود التاريخ يسطر بالدماء ، أما إذا لم يكن الفرد عضواً فى الدولة يحسب لرأيه حساب ، أعنى إذا لم تكن الحكومة جمهورية ، فإن تقرير الحرب يصبح أهون شىء عند الحكومة القائمة ، لأن الحاكم لا يكون فى مثل هذه الحالة مواطناً كبقية المواطنين ، ولكنه يكون مالك الدولة ، ولا يصيب شخصه من الحرب أية خسارة أو أذى ، بل قد تزيد فى أسباب نعيمه وهو فى قصوره بين الموائد والولائم ، ولذلك فما أهون عليه أن يقضى بالحرب كأن الأمر لا يزيد على تقرير رحلة للصيد ! وأما تبريرها فما عليه إلا أن يركن فى ذلك إلى الهيئات السياسية التى لا تتردد قط فى أن تقدم للملك ما يريد من خدمات ! . .

لقد بعث انتصار الثورة الفرنسية أول الأمر روح الأمل فى نفس « كانت » فرجا أن يعم النظام الجمهورى أوروبا جميعاً ،

وأن تسود الديمقراطية ويزول الاستعباد والاسترقاق ، وأن ينشر السلم لواءه فوق الربوع ؛ فوظيفة الحكومة هي معاونة الفرد على النمو لا أن تستذله وتستغله « فاحترام كل فرد واجب باعتبار الفرد غاية مطلقة فى حد ذاته ، وإنها لجريمة ضد شرف الإنسانية أن تتخذ من الفرد وسيلة لغرض كائناً ما كان » . وعلى ذلك فإن « كانت » يدعو إلى المساواة بين الأفراد فيما يتاح لهم من فرص النمو وإظهار القوى والمواهب ، ويرفض كل ضروب الامتياز والتفاوت فى الأسر والطبقات ، وهو يعال كل الامتيازات الوراثية بانتصار حربى ظفرت به الأسر الممتازة فى الأيام الماضية

ظل « كانت » رغم شيخوخته نصيراً للديمقراطية والحرية فى الوقت الذى كادت تجمع أوروبا كلها على مقاومة الثورة الفرنسية وتدعيم العروش الملكية ، فلم يشهد التاريخ قبله كهلاً شايع الحرية بحرارة الشباب وحماسته كما فعل ، ثم غاب عليه ضعف الشيخوخة ووهنها فأخذ يذبل ويذوى ويتحول إلى سذاجة الكهولة التى انقلبت آخر الأمر إلى مس خفيف من الجنون ، وأخذت قواه تتفانى ومشاعره تبرد حتى كان عام ١٨٠٤ وكانت سنه تسعاً وسبعين ، فأسلم الروح هادئاً ، وسقط كما تسقط ورقة ذابلة فى الخريف

نقد وتقدير :

هـذا هو البناء الشامخ الذى شيده « كانت » وألفه من المنطق ، والميتافيزيقا ، وعلم النفس ، والأخلاق ، والسياسة ؛ فليت شعرى ما شأنه اليوم بعد أن وقف أمام العواصف الفلسفية قرناً كاملاً ؟ إنها لم تنل منه إلا قليلاً ، فلا تزال الفلسفة « الكانتية » حتى اليوم قائمة قوية الأركان ، إذ شقت الفلسفة النقدية مجرى جديداً فى تاريخ الفكر فغيرت من اتجاهه ، وإذا كان قد أصابها شىء من الوهن فما ذاك إلا فى التفصيل والعرض دون الأساس والجوهر .

فأول ما أخـذ عليه من وجوه النقد فكرته عن المكان ، فهل أصاب « كانت » فيما ذهب إليـه من أن المكان صورة ذهنية يستعملها العقل لصياغة الإحساسات لا أكثر ؟ نستطيع أن نجيب على ذلك بالإيجاب والنفى معاً ، فهو كذلك لأنه فكرة ذهنية تظل فارغة حتى تملأها المدركات الحسية ، إذ ليس معنى المكان أشياء بعينها فى موضع معين بالنسبة إلى الشخص المُدْرِك ، أو هو مسافة تقاس بالنسبة إلى أشياء مُدْرَكة ، ويستحيل على الإنسان أن يدرك الأشياء الخارجية إدراكاً حسيا إلا وهى فى

مكان ؛ و إذن فلاشك أن المكان صورة ضرورية لابد منها للحس الخارجى ، وهو ليس كذلك لأن ثمت من الحوادث ما يقع فى المكان دون أن يدركها الإنسان إدراكا حسيا ، وفى مثل هذه الحالة يكون المكان مستقلا عن الإدراك الحسى ، ولا يكون كما قال « كانت » صورة عقلية يستخدمها الإنسان فى صياغة المدركات الحسية ؛ ومثال ذلك دورة الأرض حول الشمس ، فهذه تتم فى المكان دون أن يدركها الإنسان بحواسه ؛ فليس صحيحاً ما زعمه « كانت » من أن الإنسان يتلقى إحساسات لا مكانية فيخلع عليها عقله المكان ، بل الصحيح أننا ندرك المكان فى نفس الوقت الذى ندرك فيه الأشياء المحسة

كذلك ليس الزمان حقيقة ذاتية فحسب ، بل هو كذلك موضوعى موجود فى الخارج بغض النظر عن الإنسان ؛ فهذه الشجرة المعنية ستنمو ثم تكتهل ثم تذوى وتتلاشى سواء أدركنا نحن مرور الزمن عليها وقسناه أم لم ندركه

لقد أراد « كانت » فيما يظهر أن يقيم الدليل على أن المكان ذاتى محض ، وليس له وجود فى الخارج ، عساه ينجو من نتائج المذهب المادى ، فخشى أن يقرر موضوعية المكان ولا نهايته فينتج عن ذلك وجود الله فى المكان ، ووجوده فى المكان معناه ماديته

ومما هو جدير بالملاحظة هنا أن العلم الحديث قد انتهى بنظرية النسبية إلى نفس ما قاله « كانت » عن الزمان والمكان ، إذ تقرر نظرية النسبية أن المكان المطلق والزمان المطلق ليس لهما وجود ، ولكنهما موجودان فقط إذا وجدت الأشياء والحوادث ، أى أنهما صور للإدراكات الحسية

كذلك يؤخذ على « كانت » ما ذهب إليه من أن الحقيقة مطلقة من حيث الثبوت واليقين لا كما قال عنها « هيوم » إنها لا تزيد على احتمال وترجيح ، فقد جاءت الأبحاث العلمية الحديثة مؤيدة « لهيوم » معارضة « لكانت » ، إذ ساد الرأى القائل إن كافة العلوم حتى الرياضيات الدقيقة ، نسبية فى حقيقتها ، وأصبح العلم يقنع برجحان كفة الاحتمال دون أن يطالب بحقيقة مطلقة لأنه أدرك أن هذه مستحيلة ، وحتى لو كانت موجودة فليس للإنسان حاجة إليها

ولعل أعظم ما أتى به « كانت » برهنته على أن الإنسان لا يسلم من العالم الخارجي إلا ما تجيئه به الحواس ، وأن العقل ليس صفحة بيضاء قابلة تخط فيها التجارب ما تشاء ، بل هو فاعل إيجابى يتلقى التجارب الحسية فيختار منها ما يريد ويبنيها بما لديه من صور ذهنية موروثة فيه . . . ولكن هنالك من

يشكّون فى فطرية هذه الصور الذهنية ، أى فى وجودها عند الإنسان قبل أن يصل إليه من الخارج إحساس ما . فيقول « سبنسر » : إن ذلك قد يكون صحيحاً فى الفرد ، ولكنه خطأ بالنسبة للجنس كله ؛ أعنى أن الإنسان كجنس قد استمد هذه الصور الذهنية من العالم الخارجى ، ثم ورّثها لأفراده ؛ وهنالك من يقول إن هذه الصور الذهنية مجارٍ فكرية ، أو عادات كوّنتها بالتدريج الإحساسات ثم المدركات الحسية ، فأصبح للإنسان بعد تكوينها القدرة على الإدراك الحسى والعقلى ؛ ويقول هذا الفريق من المفكرين إن الذاكرة (أى الصور الحسية المحفوظة فى الذهن ، والتى جاءت من الخارج على مر الأيام) هى التى تفسر الإحساسات التى تأتينا عن طريق الحواس المختلفة ، وهى التى تنظمها وتبوبها وتحولها إلى مدركات حسية ، ثم تحوّل هذه المدركات الحسية إلى أفكار . فالذاكرة هى التى تسبب ما للعقل من وحدة وتماسك ؛ وإذن فوحدة العقل مكسوبة لا موهوبة كما قال « كانت » ، وقد يفقد الإنسان ما اكتسبه من وحدة العقل فى بعض الحالات كالجنون مثلا ؛ وعلى ذلك تكون كل مدركاتنا العقلية من صنعنا وليست فطرية موروثة

وقد تناول الناقدون نظرية « كانت » فى الأخلاق ، فأنكر

إطلاقها وفطريتها . وقال أشياع مذهب التطور : إن شعور الإنسان بواجبه ليس صادراً من أخلاقية فطرية كما ذهب إليه « كانت » ولكنه مستمد مما أودعه المجتمع فى الفرد من قواعد للسلوك ، فالأخلاق لم تهبط إلى الإنسان كما هى ، بل هى الثمرة الأخيرة لتطور امتد ردحا طويلا من الزمان ، وليست الأخلاق عامة مطلقة ، ولكنها قانون للسلوك ينمو ويتطور بما هو ملائم لحياة الجماعة ، وهى متغيرة بتغير طبيعة الجماعة وظروفها . فالنزعة الفردية مثلا تكون منافية للأخلاق فى شعب يحاصره العدو ، ولكنها تكون خير الوسائل فى أمة آمنة هادئة للرقى والنشاط ؛ فليس هناك عمل خير فى ذاته كما يقول « كانت »

وقد استرعى النظر أن « كانت » قد عاد فى كتابه النقدى الثانى فأقر بوجود الله ، وحرية الارادة ، وخلود الروح ، بعد أن كاد ينكرها جميعها فى كتابه الأول . ولقد قال عنه أحد النقاد : « إنك تشعر فى كتب « كانت » كأنك فى سوق ريفية يمكنك أن تشترى منها ما تشاء ، حرية الإرادة وجبرها ، المثالية وتفنيدها ، الإلحاد والإيمان بالله ، فهو أشبه شىء « بالحاوى » الذى يستطيع أن يخرج من مخلاته الفارغة كل شىء ، إذ تراه يستخرج من فكرة الواجب إلٰها وخلوداً وحرية » . ويعتقد

« شُوبِنْهَوَر » أن « كانت » كان فى حقيقة الأمر شاكا نبـذ العقائد لنفسه ، ولـكنه تردد فى أن يهدم عقائد الناس إشفاقا على الأخـلاق العامة من الفساد : « إنه زعزع اللاهوت القائم على العقل ، ثم ترك اللاهوت الشعبى دون أن يمسه ، لا بل دعمه باعتباره عقيدة مبنية على الشعور الأخـلاقى . . . فكأنه أدرك الخطأ الناجم من هدمه للاهوت العقلى ، فأسرع إلى اللاهوت الأخلاقى يستمد منه بعض الدعائم الواهنة المؤقتة عسى أن يظل البناء قائمـا حتى يتمـكن من الهرب قبل أن تقع عليه الأنقاض »

ولـكن مهما يقل النقاد من إيمـان « كانت » من أنه يبطن إلحاداً ، فإن لهجة الفيلسوف فى مقالته عن « الدين فى حـدود العقل الخالص » تدل على إخـلاص شديد ، وإيمـان قوى ؛ ولقد كتب « كانت » إلى أحـد أصدقائه يقول : « حقا إننى كثيراً ما أفـكر فى أشياء وأوقن بصحتها . . . ولـكننى لا أجد فى نفسى الشجاعة للتصريح بها ؛ ومع هذا يستحيل علىّ أن أقول شيئاً لا أعتقـد بصحته » ؛ وليس بعجيب أن تتضارب آراء « كانت » لمـا يكتنف رسالته العظيمة من غموض وتعمق ؛ ولقد قيل فى هذا الـكتاب بعد نشره : « لقد أعلن المتدينون بأن « نقد العقل الخالص » محاولة شاكٍّ يريد بها أن يزعزع يقين المعرفة .

وقال الشكاك : إنه ادعاء فارغ يحاول به أن يبنى صورة جديدة من الجمود الدينى على أنقاض الأنظمة الجديدة . وقال من يعتقدون بما فوق الطبيعة إنه حيلة مدبرة لمحو الأسس التى يقوم عليها الدين و إقامة المذهب الطبيعى . وقال الطبيعيون : إنه دعامة جديدة لفلسفة الإيمان التى تحتضر . وقال الماديون : إنها مثالية تريد أن تنقض حقيقة المادة . وقال الروحانيون : إنه تحديد لا مبرر له للحقيقة وحصرها كلها فى الأجسام المادية » . والواقع أن عظمة الكتاب هى فى تقديره لكل وجهات النظر ، ولعله قد وفق بينها وصهرها جميعاً فى وحدة متماسكة ، لم تر الفلسفة لها ضريباً فى كل عهدها الماضى

———

